TOMA AKVINSKI

izbor iz djela

filozofska fb biblioteka

objavljeno

Platon, **Protagora, Sofist**

Platon, **Zakoni**

Platon, **Fileb, Teetet**

K. Marx, **Temelji slobode** (Grundrisse, izbor)

J. G. Fichte, **Osnovi cjelokupne nauke o znanosti**

G. Santayana, **Skepticizam i animalna vjera**

E. Bloch, **Subjekt-objekt**

K. Marx, F. Engels, **Rani radovi**

N. Hartmann, **Osnovne crte jedne metafizike spoznaje**

I. Kant, **Kritika moći suđenja**

G. V. Plehanov, **Filozofija marksizma**

G. Lukács, **Povijest i klasna svijest**

E. Cassirer, **Ogled o čovjeku**

C. A. Helvetius, **O duhu**

I. Kant, **Kritika praktičkog uma**

G. W. Leibniz, **Izabrani filozofski spisi**

E. Bloch, **Princip nada,** I, II, III

H. Diels, **Predsokratovci** I, II

G—B. Vico, **Načela nove znanosti**

F. Bacon, **Novi organon**

F. W. J. Schelling, **Sistem transcendentalnog idealizma**

M. Heidegger, **Bitak i vrijeme**

TOMA AKVINSKI

izbor iz djela

Toma Akvinski

IZBOR IZ DJELA

filozofska fb biblioteka

Urednici biblioteke
BRANKO BOŠNJAK, MILAN KANGRGA
GAJO PETROVIĆ, PREDRAG VRANICKI

Izdaje
ITP »NAPRIJED«

Generalni direktor
GOJKO ŠTEKOVIĆ

Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

Urednik
SRĐAN DVORNIK

TOMA AKVINSKI

IZBOR IZ DJELA

1. svezak

Tekstove preveli

VELJKO GORTAN

JOSIP BARBARIĆ

Izbor, redakcija i predgovor

BRANKO BOŠNJAK



ZAGREB 1990

Naslov izvornika

1. Thomas Aquinas, Summa theologiae. Biblioteca de autores cristianos. Tertia editio. Matriti 1961–1965, 5 voll. I (1961); I–II (1962); II–II (1963); III (1964); Suppl. et indices (1965).

2. Thomas Aquinas, Summa contra gentiles. Typographia Forzanii et socii (Ioannis Bardi). Romae 1924, 1 voll.

3. De ente et essentia, in: Divi Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, Opuscula philosophica cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. Taurini-Romae, 1954, Marietti.

SADRŽAJ
I. SVESKA

BIBLIOGRAFSKI DODATAK

A. FILOZOFIJA; PSIHOLOGIJA; SPOZNAJA

B. TEOLOGIJA, RELIGIJA

PREDGOVOR

Branko Bošnjak

SKOLASTIČKI SISTEM MIŠLJENJA

Toma Akvinski

ODNOS: FILOZOFIJA — TEOLOGIJA

Vodeći skolastički filozof Toma Akvinski (1225—1274) još za života je slavljen kao *doctor angelicus* koji je skolastičku filozofiju doveo do njenog sadržajnog vrhunca. On potječe iz okoline Napulja iz plemićke porodice. Stupio je mlad u prosjački red dominikanaca 1244. (koji je bio tek osnovan). Podredio se siromaštvu kao evanđeoskom savjetu pa je i na daleki put išao pješice (Napulj, Rim, Pariz).

Od 1230. do 1239. odgajan je u *Monte Cassinu*, koji je bio osnovan 529. i to je bila opatija reda benediktinaca. Za vrijeme drugog svjetskog rata u Monte Cassinu su se utvrdili Nijemci i time zaustavili savezničko napredovanje prema Rimu. Zbog toga je cijelo to područje bilo razoreno uslijed bombardiranja. Saveznici su zauzeli Monte Cassino 17. 5. 1944.

Godina osnutka samostana Monte Cassino pada u vrijeme zatvaranja svih filozofskih škola u Ateni, pa se taj događaj može označiti kao početak Srednjeg vijeka.

Od 1245. do 1248. Toma sluša u Parizu Alberta Velikog, a 1256. počinje predavati teologiju. Učenje T. Akvinskog primio je dominikanski red za svoje službeno učenje 1278. godine.

Po svom karakteru Toma je bio povučen i šutljiv, pa su ga ostali studenti teologije smatrali nesposobnim, no kasnije su uvidjeli da on sve zna bolje od njih.

Tomin učitelj *Albert Veliki*[1] (Albertus Magnus) nazvan zbog svoje velike učenosti *doctor universalis* — bio je prvi

1 Njegovo je ime Albert von Bollstädt, grof, rođ. 1193. u Lauingenu (Schwaben) na Dunavu. Od 1260—1262. biskup u Regensburgu, umro u Kölnu 1280. Predavao je na novoosnovanom dominikanskom Univerzitetu u Kölnu. Albertova djela izdao je u 38 svezaka Borgnet, 1890—1899.

skolastičar koji je Aristotelova djela (uključujući i arapske komentare) komentirao u duhu učenja i vjerovanja Crkve. Njemu je autoritet u teologiji *Augustin,* a u filozofiji *Aristotel.*

U odnosu prema tekstovima razlikuju se ovi pristupi. *Scriptor* je bio prepisivač tekstova, *Compilator* nastoji da preuzimanjem iz tuđih tekstova oblikuje neke svoje teze, *Commentator* dodaje svoje mišljenje — u namjeri da protumači tuđe mišljenje; *Auctor* — saopćuje svoje vlastito mišljenje.

Toma Akvinski ističe se time, da je maksimalno prilagodio Aristotelovu filozofiju kršćanskom vjerovanju. Zbog svojih zasluga za Crkvu Toma je 1323. proglašen svetim, a 1567. za *crkvenog učitelja* (doctor ecclesiae)[2], a od 1879. on je službeni katolički crkveni učitelj.

Tomizam je spajanje Aristotela sa katoličkim nazorom na svijet. Svoje učenje Toma je izložio u *Summama,* a to je naziv skolastičkog oblika sistema, u kojem je sav sadržaj znanja bio prikazan tako, da se na prikladan način može učiti. Taj naziv od 13. stoljeća je oznaka za skupno prikazivanje cjelokupne teologije i filozofije. Ističu se Tomina djela: *Summa contra gentiles* (1261 — 1264) (gdje brani kršćansko vjerovanje i učenje protiv islama i arapske filozofije) i *Summa theologiae* (1265 — 1273).

Prema tomizmu *sloboda* je djelovanje na osnovu uma, a *volja* je podređena nužnosti u težnji prema krajnjem cilju, a ipak je slobodna. Dakle, postoji sloboda volje unutar izvjesnih granica. Svijet je građen u smislenoj stupnjevitosti, a Boga se spoznaje samo iz njegovog djelovanja u vidljivom stvorenju (svijetu).

Prije Tome bila je oblikovana kršćanska filozofija (Augustin, Anselm) u smislu sinteze između *prirodnog uma i vjerovanja,* no tako, da je um bio podređen vjerovanju. No

2 Naziv crkveni učitelj imadu: a) *Grci:* Atanasije (295 — 373), Basilije iz Cezareje (330 — 379), Gregor iz Nasijanza (330 — 390), Ivan Zlatousti (umro 407).
b) *Latini:* Ambrozije (340 — 397), Hieronim (342 — 420), Augustin (354 — 430), Petrus Damiani (1007 — 1072), Bonaventura (1221 — 1274) i Toma Akvinski.

pojavio se problem koji je taj idealni odnos remetio, naime *Aristotelova filozofija*.

Aristotela je skolastika upoznala preko arapskog interpretiranja i predanja. U spajanju aristotelizma sa islamskom teologijom ističe se *Mohammed Ibn Rošd* (nazvan Averroes, rođ. 1126. u Cordovi, umro 1198. u Maroku).

Averroes smatra da nema stvaranja iz Ništa; u vječnoj materiji postoje forme u klici. Filozofija priznaje samo vječni i nužni prijelaz iz potencijalnog u aktualno. Averroes nastavlja na Aristotela i na području psihologije.

Ljudski rod ima zajednički univerzalni razum (intellectus universalis), što je bit monopsihizma. *Aktivni um* (nus poietikos, djelatni um) spaja se u svakom pojedincu sa *pasivnim umom* (nus pathetikos, primalački um) koji prima utiske iz vanjskog svijeta. Smrću taj spoj nestaje, pa stoga, prema Averroesu, kod Aristotela se ne može govoriti o individualnoj besmrtnosti duše.

Pored filozofije Averroes se bavio teologijom, pravom i medicinom. Bio je i kadija (sudija) u Sevilji. Tada se govorilo: Aristotel je objasnio prirodu, a Averroes Aristotela. Uz ostalo napisao je vrlo opširan komentar za 12. knjigu *Metafizike*. Averroes je bio jedan od osnivača učenja o *dvije istine*, koje postoje nezavisno jedna od druge (filozofija i teologija).

U *židovskoj filozofiji* kao obnavljač aristotelizma ističe se *Rabbi Mose ben Maimon* ili u latinskoj tradiciji *Maimonides* (rođ. 1135. u Cordovi, umro 1204). On hoće spojiti židovstvo sa Aristotelovom filozofijom. To je učinio u djelu, koje je pisao na arapskom jeziku: *Dhalâlath Al-Hajirin (1190)*, (Rukovodstvo lutajućih, zabludjelih), a to rukovodstvo je Aristotelova filozofija. Djelo je poznatije pod hebrejskim naslovom: *Moreh Nebuchim* (francuski prijevod: Le guide des égarés; latinski: Doctor perplexorum). Maimonid zastupa tezu o apsolutnoj slobodi volje. Da bi spojio mojsijevstvo sa Aristotelovom filozofijom morao je Bibliju tumačiti alegorijskom metodom. Ortodoksni rabini su napadali Majmonida, da vjeru otaca prodaje Grcima. Kroz čitavo 13. stoljeće trajala je borba za i protiv Majmonida.

Godine 1305. sinod rabina, pod rukovodstvom poglavara

barcelonske Sinagoge, zabranio je, pod prijetnjom ekskomunikacije, bavljenje filozofijom licima, koja nisu navršila 25 godina života.

Prema Majmonidu židovska religija *Zakona* sadrži najvišu istinu pa stoga mora biti zasnovana racionalno. Svojim shvaćanjem on je djelovao na Tomu Akvinskog i Spinozu.

U 13. stoljeću aristotelizam je postao vrlo utjecajan i trebalo se odlučiti, da li bi to moglo koristiti teologiji ili bi joj više škodilo nego koristilo. U to vrijeme *logika* se već predavala kao poseban dodatak teologiji.

Tadašnje duhovno stanje u Parizu bilo je pod različitim utjecajima. Univerzitet u Parizu bio je centar nauke. U Parizu predaju: Toma Akvinski, Siger od Brabanta i Bonaventura.

Siger od Brabanta bio je holandski skolastičar, zastupnik je averoizma na pariškom Univerzitetu, gdje je predavao od 1266. godine. Branio je tezu o *dvije istine* (vjerovanje i um) čime je išao za samostalnošću filozofije.

Negirao je slobodu volje, jer čovjek i Bog stoje pod istom nužnošću, zatim stvaranje svijeta iz Ništa, jer svijet je vječan (vječna materija kod Aristotela). Glavno mu je djelo: *De anima intellectiva* (to je komentar uz Aristotelovo djelo: *De anima*).

Siger od Brabanta bio je dva puta stavljen pred sud zbog hereze, na tužbu pariškog biskupa (Stephan Tempier) i osuđen 1270. i 1277. godine. No godine 1282. ubijen je na papinskom dvoru.

Među tadašnjim skolastičarima ističe se i *Bonaventura* (Johannes Fidanza, rođ. 1221, Bagnorea (Toskana), umro 1274. u Lyonu). Od 1257. bio je general franjevačkog reda. On je glavni zastupnik augustinizma u 13. stoljeću. Bonaventurina cjelokupna djela izdana su u 11 svezaka (1882-1902).

U okviru tog događanja T. Akvinski je sjedinio oba nazora: vjerovanje i um; i to je bila sinteza, koju je tadašnje vrijeme tražilo. A kako je to učinjeno?

Prema Tominu shvaćanju *vjerovanje* se bavi nadprirodnim istinama, a *um* istražuje svijet i za to područje nije potrebna objava. Time je određen i odnos između filozofije i teologije. Te dvije discipline razlikuju se *po cilju* i *po*

metodi. Teologija se bavi sadržajem vjerovanja koji je potreban za spasenje, pa stoga unutar toga ne idu pitanja svijeta što obrađuju prirodne nauke. Što se tiče *metode* filozof polazi od uzroka stvari (ex propriis rerum causis), a teolog od prvog uzroka, pod čim se misli Bog (ex causa prima; S.c.G.II.4).

Mora postojati harmonija između vjerovanja i znanja. Ta mogućnost data je u tome, da je um stvoren od Boga, a vjerovanje je otkrivenje Boga, stoga jedno drugom ne može protivrječiti. Jasno je, da oboje protivrječi zabludi, a podudaraju se u *istini.*

Toma smatra iz više razloga da je umu vjerovanje potrebno. Dakle, zašto je dato vjerovanje? Razloga ima pet, a pozna ih već *Maimonides.* 1) Istine vjerovanja su teške za dokazivanje, 2) U mladosti je ljudski razum nedovoljno razvijen, 3) Ta spoznaja postiže se vrlo sporo, 4) Nisu svi ljudi jednako sposobni za umni rad, i 5) Svakodnevne životne obaveze i brige zahtijevaju mnogo vremena, pa bi vrlo dugo trajalo, ako bi se do sadržaja vjerovanja dolazilo samo umom. Zbog tog svega dato nam je vjerovanje (De verit. 14,10).

Toma smatra da filozofija ima veliku vrijednost za teologiju. To se sastoji u tome što filozofija brani teologiju i daje joj potrebne argumente. Izučavanjem svijeta, doći će se do spoznaje da se Bog i svijet razlikuju, a time je uklonjena opasnost od panteizma. One koji se ne bave izučavanjem svijeta stići će kazna, o kojoj govori *psalm* 27,5: Jer nisu spoznali djela Gospoda, uništit ćeš ih (S.c.G.II.3).

Ni um nije isključen iz razumijevanja natprirodnog sadržaja. U određenim granicama um može doći do nekih spoznaja Boga — na prirodan način, dakle, na osnovu samog postojanja svijeta.

Stoga Toma ne ide na tezu o dvije istine i tome se suprotstavlja jer i um i vjerovanje potječu od Boga. Uvijek je vjerovanje ispred uma, a um je samo *preambula vjerovanja.* Svijet i prirodu Toma je ostavio za um i u to se mogao uključiti cijeli Aristotel.

Stoga je učenje o svijetu dato na osnovu Aristotela. Na svakoj stvari razlikuje se materija i forma, bit stvari jest forma. No tu Toma ide dalje od Aristotela. Svijet je Bog

stvorio, a to čovjek može istraživati, jer ima sličnost s božjim duhom. U tezi o Bogu stvoritelju Toma se ponaša kao kršćanin.

Svijet kao cjelina ima svoje stupnjeve, koji stoje u *dinamičkom odnosu.* Na najnižem stupnju su *mrtve stvari,* zatim dolaze *biljke,* koje u sebi imaju vegetativnu dušu, *životinje* su na višem stupnju, jer pored vegetativne imaju i senzitivnu sposobnost (duša); ta duša propada zajedno s tijelom. U daljnjem razvoju dolazi *čovjek* koji ima vegetativnu i senzitivnu sposobnost, no pored toga njegova je duša umna, dakle besmrtna. Poslije čovjeka dolaze *netjelesni duhovi* ili anđeli, koji jesu čisti duhovi, ali ipak stvoreni. Na tom stupnju egzistiranja Aristotel bi stavio duše zvijezda. Na kraju svega, na najvišem stupnju dolazi čisti nestvoreni duh — *Bog.*

Kao i kod Aristotela i kod Tome cijeli svijet je u prijelazu iz potencijalnog u aktualno stanje. Bog kao čista forma je slobodan od svake materijalnosti, pa je stoga čisti duh. No kod Aristotela Bog je sam sebi i subjekt i objekt, jer kad bi Bog mislio na svijet, tada bi sebe degradirao, jer bi mislio tj. imao potrebu za onim što je od njega manje, pa da se to ne bi dogodilo, on misli sam sebe, dakle, Bog je *mišljenje mišljenja.* Tu Toma ide na stav dogme o Bogu stvoritelju što znači, da Bog, kad misli sebe, misli i na svijet. Dakle, Bog nije samo najviše biće — kome sve teži, kao što misli Aristotel, već je na početku svega i to se ne može filozofski dokazati.

Takvim shvaćanjem došlo je mišljenje u zatvoreni krug. Jer, kad se prihvati stvaranje svijeta, tada se, misli Toma, na prirodan način može dokazati i postojanje Boga. To bi se svodilo na *ove pretpostavke:* svijet je konačan pa kao takav ne može imati uzrok u samom sebi, već se mora svesti na Boga kao na svoga uzročnika. Dakle, sve što egzistira mora imati uzrok za svoju egzistenciju, a taj uzrok ovisi opet o višem uzroku i tu se ne može ići u beskraj, što znači da mora postojati prvi uzrok, a to je Bog.

Tomino učenje o Bogu svodi se na slijedeće: Čovjekova spoznaja počinje s čulnim, a završava s božanskim. Put do spoznaje Boga vodi nas samo kroz čulne stvari. Postoji pet dokaza (puteva) koji to obrazlažu. Opširnije se o tome go-

vori u *Summa contra gentiles,* a kraći način izlaganja dat je u *Summa theologica* (I.2,3). To su ovi izvodi: 1) *dokaz prvog pokretača* (to se u biti svodi na Aristotela: Fizika, VIII.5,Met.XII.6). 2) *dokaz prvog uzroka* (nalazi se kod Aristotela, Met.II.2, taj dokaz ponovio je i *Avicenna).* 3) *dokaz iz nužnosti egzistencije* (preuzeto od M. Majmonida), 4) *dokaz iz stupnjeva bitka* (poznat kod Aristotela) i 5) *dokaz da postoji vrhovni upravljač stvari* (Toma kaže u S.c.G. da se taj dokaz svodi na stav Ivana Damascenskog). Očito je, da se svi ti dokazi baziraju na *principu kauzaliteta.*

Tu bismo mogli postaviti *Fichteovo pitanje:* da li je moguće makar pretpostaviti da svijet propadne? Jest. Što bi tada bilo sa dokazima o postojanju Boga?

No kad Toma tvrdi da postoji sinteza između uma i vjerovanja, tada bi morao na području vjerovanja odgovoriti na primjer na ovo pitanje: 1) što je Bog radio prije nego što je stvorio svijet? 2) zašto je Bog čekao sa stvaranjem svijeta? 3) Da li je svijet već stvoren, dakle gotov, ili se još stvara? Na primjer današnji *Holandski katekizam* smatra da Bog stalno stvara svijet. 4) A tko je stvorio Boga? i slično. Kako će na to biti odgovoreno u harmoniji između uma i vjerovanja?

UČENJE O BIĆU I SUŠTINI (BITI)

Rasprava *De ente et essentia* svodi se na pitanje što su bitak i biće, i u kakvom odnosu stoje. Tema je izvedena iz komentara o Aristotelu. U Met.V. riječ *ens* (biće) ima dva značenja: 1) da se može odrediti jednom od 10 kategorija (per decem genera) i 2) označuje istinu o iskazima. Time se vidi, da se sve može nazvati *ens,* o čemu može biti oblikovan pozitivan iskaz čak ako iz toga ne slijedi stvarno postavljanje (etiamsi illud in re nihil ponat). Na taj način može oduzimanje (privatio) i negiranje biti označeno kao bića (entia); mi kažemo da je afirmacija suprotnost negaciji i da je sljepoća u oku. U stavu pod 1. o biću se moglo govoriti, kad je time bilo nešto stvarno postavljeno. U tom pr-

vom značenju sljepoća i slično ne bi bili bića (non sunt entia).[3]

Esencijom se označuje nešto što je zajedničko svim prirodama, na osnovu kojih se različita bića mogu staviti pod različite rodove i vrste, kao što je *»čovječstvo«* suština čovjeka (sicut humanitas est essentia hominis).

Toma se poziva na tradiciju filozofije. Budući da se određenje neke stvari, po kom određenju nalazi svoj rod ili vrstu, može izraziti definicijom, upotrebljavaju filozofi za riječ esencija riječ *štastvo* (inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditas mutatur). Termin quiditas pisan je i sa: quidditas.

Uz ovo Tomino shvaćanje može se reći, da biće ima nešto, na osnovu čega se stavlja u vrstu i rod. Na primjer *humanitas* nije čovjek, nego čovjek to »ima«.

Bit Aristotel izražava pojmom *to ti en einai* (što bijaše bitak) i to Toma doslovno prevodi: *quod aliquid erat esse* i to objašnjava kao ono što je stvar (quid est res). Uz to Toma ima i termin: *quod quid erat esse.* Uz Met. VII.2.1028b34 Toma kaže: »quod quid erat esse« to je »quidditas et essentia rei«.

Dalje Toma piše, da nijedna stvar ne može biti shvaćena bez definicije i svoje esencije. Izraz *»štastvo«* dolazi od onoga što je dato u definiciji, jer definicija odgovara na pitanje: *šta je to?* A izraz *esencija* primjenjuje se, ukoliko je kroz tu esenciju biće i u tome ima svoj bitak (Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse). To znači, da se esencija može naći samo na supstancijama.

Na tom putu Toma će doći i do pojma Boga (na osnovu razlika među supstancijama). Naime, neke supstancije su jednostavne, a druge složene, no obje imaju esenciju, jednostavnije supstancije imaju esenciju na istinitiji i bolji način, kao što imaju i *bolji bitak* (secundum quod etiam esse nobilius habent) i te jednostavne supstancije uzrok su složenih supstancija. I tu slijedi zaključak: Prva jednostavna supstancija je Bog. Prema Tomi, esenciju jednostavnih supstancija nije nam lako otkriti (sunt nobis magis occul-

3 Jezično stoji u vezi essentia i esse, u grč. usia i einai, u njem. wesen i Sein (ge-wesen).

tae), pa stoga treba početi sa istraživanjem složenih supstancija.

Daljnji izvod Toma bazira na Aristotelu. Na složenim supstancijama postoji *forma i materija,* kao na primjer kod čovjeka: *duša i tijelo.* Materija uzeta sama za sebe nije esencija stvari, to je jasno iz toga, što se neka stvar spoznaje kroz svoju esenciju i može kroz svoju esenciju biti stavljena u vrstu i rod. To znači, da niti sama materija, niti sama forma, uzete za sebe, ne mogu biti esencija složenih supstancija.

Definicija prirodnih supstancija ne sadrži samo iskaz o formi nego i o materiji. Kad te razlike ne bi bilo, onda ne bi bilo razlike između *prirodnih i matematskih predmeta.*

Daljnji odnos materije i forme izgleda ovako. Forma aktualizira (ozbiljuje, ostvaruje) materiju, i materija postaje stvarno biće i ovo određeno nešta (Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid). Iz ovoga slijedi da izraz *esencija* kod složenih supstancija označuje ono što je sastavljeno iz materije i forme. Tu se Toma poziva na *Boetija* koji je u svom komentaru za *Aristotelove kategorije* rekao da *usia* kod Grka označuje ono, što je složeno, a *usia* je ono, što mi zovemo *esencija.* No tu treba primijetiti da ovdje *essentia* (kako Toma prevodi: usia) ima širi smisao nego *usia* kod Aristotela (jer, kao što smo rekli: *humanitas* nije čovjek, nego čovjek to »ima«, i na osnovu toga se biće stavlja u vrstu i rod). Toma citira i *Avicenu,* koji također kaže da je *štastvo* složenih supstancija sastavljenost od forme i materije. *Esencija* je onaj moment, pomoću kojeg se može reći da stvar jest (Essentia autem est secundum quam res esse dicitur). No *princip individuacije* je materija što od Aristotela preuzimaju Avicenna, Albert Veliki i Toma Akvinski. Tu bi se sada moglo ići u neke razlike i reći da nije svaka materija princip individuacije, nego samo ukoliko je *označena* (sed solum *materia signata),* dakle koja je usmjerena na pojedinačnost, na razdvajanje, jer materija po sebi i za sebe samo je mogućnost i to za sve. Prema tome, *označena materija* je materija koja je usmjerena na određeno nešta u vezi s određenom formom.

Na primjer u definiciji čovjeka (uopće), nije mišljena

materia signata, jer u toj definiciji nije govor o ovoj ili onoj kosti, o svom ili ovom mesu, već o kostima i mesu apsolutno, koje ne čine označenu materiju čovjeka.

S tim u vezi treba dodati da *Augustin* u *Ispovijestima* (XII. 7) kaže, da je materija kao materija *gotovo ništa* (prope nihil, S. th. lq. 54, a.3,2). Može se reći, da se izraz *materia signata* svodi u biti na Aristotela, na pojedinačnost koja je označena. No to ipak nije Aristotelovo *tode ti. Materia signata* nije još kvalitativno određena, nego, kao što pišu komentatori, pristupa stvari kao *signata quantitas* i postaje stvar tek pomoću forme.

To bi se pojednostavljeno moglo ovako izraziti: Na primjer suština Sokrata je da je živo i razumno biće. *Materia prima* — bila bi materija bez ikakve forme. Stoga treba dalje razlikovati: *forma signata* i *materia signata,* pa možemo reći da je *čovječstvo* (humanitas) forma, dakle to *po čemu je čovjek čovjek* (Humanitas enim significat id unde homo est homo). Humanitas je neka forma, odnosno ona je *forma cjeline* (et dicitur quod est forma totius), to je cjelina (quae est totum), tj. istodobno obuhvaća materiju i formu (dakle, iznad njih je). S tim u vezi može se dodati, da je na primjer — duša forma tijela, a humanitas sve što ide u bit čovjeka.

U izlaganju *rodova i vrsta* Toma piše, da oni pripadaju esenciji, ukoliko se time označava cjelina, na primjer »čovjek«, »živo biće«, jer je time sve što je u pojedinačnom, iako nije izraženo i nerazlikovano, ipak u tome sadržano.

Toma ističe, da ljudska priroda ima bitak u *mišljenju,* i to u mišljenju koje je odvojeno od svih pojedinačnih momenata (Ipse enim natura humana habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus. . .). Stoga je važno da u spoznajnoj teoriji mišljenje izgradi svoje jasne termine, pomoću kojih izražava razlike među bićima.

Time bi se moglo zaključiti ovo kratko izlaganje o problemima ontologije. Svojim učenjem Toma želi istaći da je Bog *actus purus,* koji se označuje i kao: *ipsum esse, ens realissimum, ens a se* i sl. Nikola Kuzanski ima za Boga termin: *actus purissimus.*

U suprotnosti prema Aristotelu Toma piše da Bog shva-

ćajući sebe shvaća sve, tj. svijet (Intelligente se intelligit omnia). *Actus purus* je bez ikakve primjese mogućnosti, pa su identični pojmovi: *existentia* i *essentia*. Esenciji nužno pripada egzistencija.

Za razliku od toga problem mogućnosti u bitku tumači se iz odnosa: existentia-essentia i to je svojstveno svakom stvorenju. Postoji realna razlika (distinctio realis) između egzistencije i esencije, što je, u svakom odnosu, bitni problem spoznaje i ontologije.

PITANJE SPOZNAJE

Čovjek spoznaje čulnom i razumskom spoznajom. U odnosu prema predmetu aktivira se pojedinačno čulo (sensus proprius) i time dolazi do pojedinačnog osjeta. Na osnovu zajedničkog osjetila (sensus communis) spoznajemo opće, na primjer razlikovanje boje i okusa. Pomoću predodžbe i percepcije dolazi se do pamćenja i sjećanja.

U razumskoj spoznaji razlikujemo između potencijalnog i aktualnog uma (Intellectus possibilis i Intellectus agens). Na primjer oblikovanje apstrakcije postiže se aktivnim umom (S.th.I.79,2.3). Pasivni um je ono što je već kod Aristotela kao prazna ploča (tabula rasa). Ljudski razum pojavljuje se najprije kao mogućnost (tj. može spoznavati).

U odnosu na vanjski svijet čovjeku je *neposredno* pristupačno samo čulno, a ne duhovni realiteti (na primjer Bog) o kojima može postojati samo apstraktna spoznaja. To znači da postoji prioritet čulne spoznaje

Kod razmatranja problema istine treba reći, da je predmet razuma suština stvari (quidditas). U slijedu prema Aristotelovoj teoriji i Toma će reći, *da istina egzistira samo u umu:* istina je adekvatnost stvari i intelekta (adaequatio rei et intellectus; De verit.I.3).

O mogućnostima učenja i poučavanja može se razmatrati odnos na osnovu prirode. O tome Toma piše: Kao što se netko na dvostruk način liječi, jednom samim djelovanjem prirode; drugi put prirodom uz pomoć medicine, tako postoje i dva načina stjecanja znanja, prvi način imamo kad *prirodni um* (naturalis ratio) dolazi do spoznaje nepoznatoga po sebi, i na taj način naziva se *pronalaženjem* (in-

ventio). Drugi način je, kad netko izvana (exterius) pomaže prirodni um i taj način naziva se *podučavanje* (disciplina). U slučajevima kad se nešto događa po prirodi i po umjetnosti, djeluje umjetnost na isti način i istim sredstvima kao i priroda. Kao što, naime, priroda kod jednoga trpi, uslijed »hladnog« uzroka, a zagrijavanjem uvodi zdravlje, tako isto i liječnik, stoga se i kaže da umjetnost oponaša prirodu. Isto je tako i kod primanja znanja: na isti način uči netko drugoga i daje mu znanje o nepoznatim stvarima, kao što netko sam postiže otkrićem spoznaju nepoznatoga.

Um postupa na slijedeći način — da bi otkrićem došao do spoznaje nepoznatoga: »primjenjuje na određene predmete opće principe (principia communia) koji su po sebi poznati i odatle polazi prema djelomičnim zaključcima, a od tih drugima. Prema tome kažemo da netko uči drugoga, kad taj tok mišljenja, koji u sebi postiže prirodnim umom, drugome izloži pomoću znakova (alteri exponit per signa). I tako učenikov prirodni um pomoću tih predočenih znakova kao pomoću određene pomoći, postiže spoznaju nepoznatih stvari.

Dalje Toma kaže, ako netko nekoga nešto poučava, što se ne može uključiti u opće principe, tada u njemu ne stvara znanje (scientia), nego u najboljem slučaju *mnijenje ili vjerovanje* (opinio vel fides).

Cijeli problem Toma rješava na vjerovanju da svjetlo uma imamo od Boga. Stoga piše: »Svako ljudsko podučavanje ostvaruje u nama uspjeh samo pomoću božjeg svjetla, odatle slijedi da nas u unutrašnjosti i na prvom mjestu uči samo Bog, kao što priroda u unutrašnjosti najbolje liječi« (De veritate, qu. 11. art.1).

Tomina spoznajna metafizika slijedi iz pojma nepromjenjive filozofije (Philosophia perennis) koja polazi od apsolutnog principa. Aktivni i teorijski život (vita activa — vita contemplativa) su načini intelektualnog odnosa (intellectus practicus — intellectus speculativus) što je sjedinjenje u etičkom finalizmu cjelokupnog djelovanja.

Filozofija iz stalnog i nepromjenljivog principa postaje oblik voljnog usmjeravanja intelekta u određenju općeg pojma kauzalnosti. Cjelokupnost bića stoji u odnosu razli-

ke potencijalnog i aktualnog u pripadnosti bitku i to je zajedničko svemu što jest.

U mišljenju ta je svijest izražena u usporedbi identičnog i različitog što logički vodi do pojma *analognog* kao načina razumijevanja.

Analogiju bića Toma shvaća kao filozofski izraz toga što uči teologija. Prevođenje dogme o prvom uzroku i stvaraocu na pojam analognog, postaje za filozofiju spoznajni kriterij za razumijevanje odnosa stvoritelja i stvorenja. Bog je apsolutni bitak, a svijet je izvedeni bitak, koji Bogu nije identičan, niti pak potpuno nesličan. Na toj osnovi (teocentrična metafizika) Toma obrazlaže mogućnost spoznaje Boga. Učenje o analogiji bića formulirano je na četvrtom Lateranskom koncilu 1215 godine.

Toma ide iz aristotelizma (nasuprot platonizmu) i čisti akt (čin) shvaća kao misaonu legitimnost apsolutnosti, koja nije to što je svijet bića. Time dolazi do zaključka da se Boga ne može spoznati direktno po sebi, jer bi to pretpostavljalo da se je čovjek u svom mišljenju uzdigao do božje biti i misli, već samo posredno, tj. analogno, što znači iz sličnosti i razlika bića, kao svega što jest.

Tu je mišljenju stavljena granica, koja ga upućuje na onostranost, kao razlici prema apriornosti pojma, što je bilo izraženo kod Anselma Kenterberijskog.

Za teologiju prvi princip svega je Bog. Nasuprot tom pojmu transcendencije filozofija istražuje počelo svijeta u samom svijetu ili bitku svega.

Pojam bitak izražava postojanje uopće. Heidegger je s pravom rekao da bitak nije teološki pojam, jer bitkom se izražava samo to da nešto jest po sebi, dakle, to je opće egzistencije, što znači da postojanje jest, a nepostojanje nije. Filozofija o pojmu bitka ima različite odgovore, a to se svodi na tumačenje, po čemu neko jest, jest.

Ako se odnos bića i nebića određuje ontološki kao odnos svijesti, mišljenja, subjekata prema vanjskom predmetu tada se postojanje shvaća kao djelovanje, koje ima svoje mogućnosti i stupnjeve.

Prema teološkom shvaćanju svijet nije *causa sui,* već je stvoren, što znači da dolazi tek kasnije, iz svog uzroka, a to

je Bog. Teološka misao oduzima svijetu njegovu neposrednost i polazi od spekulacije o vječnom biću.

Zašto je mišljenju bilo uopće potrebno shvaćanje, da nekada nije bilo ničega? Odakle to proizlazi? Nesumnjivo iz pokušaja da se postigne apsolutnost koja transcendira čovjeka.

Takva misao je način negiranja realiteta kao svoje stalnosti. To se suprotstavlja filozofiji, koja polazi od bitka kao jedinog i pravog sadržaja, koji je oduvijek. Negiranjem takvog shvaćanja stvara se teološka osnova za početnog stvaraoca, koji je sebe objavio kroz svoje stvorenje. Time je filozofija bitka reducirana na pojam nebitka, koji će bitak postati tek činom stvaranja, što može biti različito označeno, već prema tome o kojoj se teologiji radi.

Pojam transcendencije bio bi rješenje o pitanju uzroka. U određenju uzroka traži se pravac odnosa, dakle ono što stoji iza nečega, sasvim blizu (lat. propter – propiter – prope). Dakle, uzrok nečega stoji blizu toga čega je uzrok. Ta blizina je ishodište događanja.

Uzrok je suma ostvarenih mogućnosti. Imanentnost uzroka je stalan odnos potencijalnog i aktualnog u svijetu bića. Ako se uzrok traži u transcendenciji, tada je svijet bića shvaćen tako, da je *bilo* vrijeme, kad tog svijeta *nije bilo.* No ne biti u vremenu je negativni predznak za postojanje, nepostojanje. Dakle, bilo je nepostojanje prije nego što je nastalo postojanje. Taj vremenski prijelaz iz *bilo* (nepostojanje) u *biti* (postojanja) *jest* uvjetovan nečim što je izvan toga, koje *bi bilo* prije svakog bića. Ono je *prije* jer je po sebi to što jest, pa ono što ne može biti po sebi jest kasnije, što znači da je uzrokovano. No to *prije,* nastaje u mišljenju kao oblik apstrakcije iz svijeta bića i ta apstrakcija dobija samostalno značenje, što nužno vodi u pojmovni realizam (idealizam). Time je oblikovan apsolutni pojam, kojemu u svijetu ništa ne odgovara, ali se misli i to da je taj apsolut čovjekovom razumu urođen, što znači da ga svatko ima.

Pojam urođen (grč. emfytos, Ciceronov prijevod: innatus) označuje najprije da je nešto s nečim sraslo, tj. ukorijenjeno kao u svojoj prirodnoj datosti. No kasnije, tim pojmom se ističe sadržaj koji bi bio potpuno nezavisan od em-

pirijskog odnosa, na primjer da je čovjeku urođena ideja Boga. Spoznaja Boga data je duši već od početka (Tertulian: anima naturaliter christiana), pa je tu osnova za daljnji razvoj teološke svijesti.

Time se ide na apriornost u odnosu na svijet bića. Sličan stav imamo i u platonizmu u teoriji o sjećanju duše (anamnesis) na sadržaj prije dolaska u ovaj svijet. Tu empirijski odnos ima samo poticajno djelovanje; no po sebi nije bitni izvor spoznaje.

Suprotnost apriorizmu bila je Baconova induktivna metoda u kojoj je zasnovana kritika jezika kao oslobođenje mišljenja od idola (krivih pojmova) u što ide i pojam onostran, onostranost. Lockeov empirizam isključuje svaki oblik urođenih pojmova, što znači da svaka spoznaja počinje od iskustva oblikovanjem osjeta, percepcije, predodžbe i pojma.

Čovjek kao razumsko biće ima sposobnost da oblikuje opće pojmove, no ti pojmovi nisu apriorna datost kao nešto što bi čovjeku (po sadržaju) bilo urođeno. Odnos razvoja i spoznaje *Hegel* je izrazio u jedinstvu razlika *An sich* (Po sebi) i *Für sich* (Za sebe). Čovjek (po vrsti) ima razumsku bit i to je osnova razvoja. Bez rada i odgoja to može ostati na najnižem stupnju. Razvoj je u prijelazu iz sadržaja *po sebi* u aktualitet *za sebe* i tek time nešto postaje svoje *konkretno*. Tu se prirodna urođenost oblikuje dijalektički iz nižeg u viši stupanj.

Do urođenih ideja u mišljenju dolazi se negiranjem svakog empirijskog odnosa. Tada se oblikuje psihologija apriorizma u kojoj je otvoren put za misaonu konstrukciju o sadržaju ljudskog razuma.

Ako kažemo da je taj razum stvorio Bog, tada smo pošli od stava, koji je izvan samog iskustva, pa se u mišljenje unosi stav koji je ovisan o karakteru teološkog uvjerenja i postavljene dogmatike. Takvi pojmovi imaju samo subjektivno, ali ne i objektivno značenje. Tada je pojam sveden samo na *verbalnu egzistenciju* kojoj se nužno suprotstavlja *supstancijalna* (realna) egzistencija. U toj razlici između verbalne i supstancijalne egzistencije određuje se bit svakog vjerovanja i kritičkog mišljenja.

U tumačenju spoznaje Toma slijedi Aristotelov stav (re-

alizam) da opće postoji u materiji kao pojedinačnom i nije izvan toga kao što je kod Platona. Stoga Toma spoznaju zasniva na osjetilima, empirijskom i to je osnova cjelokupne intelektualne spoznaje.

Mišljenje se razvija u slijedu koji polazi od predmeta (opažaj, predodžba, svijest, pojam, kategorija) i određuje svoj odnos prema predmetu, a to se označava u adekvatnosti pojma i pojedinačnog bića.

Ta svijest i stupnjevitost bića i spoznaje ima svoj teološki imperativ, a to je *moral* kao oblik svijesti da se čovjek u svom radu ne udaljuje od Boga. To je ideja *teologije rada* koju je saopćio i papa Ivan Pavao II u svojoj Enciklici *Laborem exercens* (Radom čovjek). U takvom odnosu nalazi se teološko razrješenje pojma otuđenja, jer čovjek se otuđuje kad se udaljuje od Boga. Rad čovjeka spaja s Bogom i to je životni cilj kao put i način osmišljavanja cjelokupne egzistencije.

Time je vjerovanje u transcendenciju shvaćeno kao sloboda spasenja. To je bit Tominog rješenja odnosa znanja i vjerovanja. Znanje je čovjekov stupanj izdizanja i to služi svijesti i spoznaji da čovjek sam, bez vjerovanja u Boga ne može riješiti svoj problem života. To znači da pravi moral nije moguć bez teologije kao svete nauke (Sacra doctrina). Time je teološka svijest uzdignuta iznad filozofije i znanja. To je bila osnova za građenje cjelokupnog sistema i za kršćansku interpretaciju Aristotela.

Tomin odnos prema Aristotelu pokazuje teološko odlučivanje za filozofiju koja najviše može poslužiti duhu vjerovanja. U Prvoj filozofiji Aristotel piše, da je Bog čisti akt, no nije stvaralac svijeta, već samo njegov nepokretni pokretač. Aristotelov Bog ne brine se za svijet, jer bi ga svijet degradirao. Bog bi tada mislio nešto što je od njega niže i to ne bi bilo primjereno. Dakle, Bog je čista misao i misli samog sebe, ukratko Bog je mišljenje mišljenja. To je Aristotelovo određenje.

U odnosu samih bića može se govoriti o tome da postoji nešto niže i više, i na kraju najviše, što bi bilo prvo, apsolutno, uzročno.

Boga filozofije Toma prilagođuje kršćanskom vjerovanju. Aristotelov sistem hilemonarfizma Toma prihvaća kao

strukturu svijeta, no taj svijet nije uvijek postojao. Aristotelov Bog — kao čisti akt, postaje kod Tome Bog stvoritelj. Tako je Filozof preveden u kršćansko vjerovanje i to označuje sintezu filozofskog i teološkog razmišljanja. Bog je iznad čovjeka i njegov uzrok, a čovjek je u božjoj milosti i Bog je čovjekov ideal.

Svijet i Bog su pojmovi razlike. Ako se to tako ne prihvati, tada nužno dolazi do panteizma (Spinoza), panenteizma (Eriugena) ili svijeta kao eksplikacije Boga (Schelling) i slično.

Pojam razlike treba Tomi da bi potvrdio sadržaj dogme o Bogu, koji jest kao Stvoritelj, ali nije isti sa stvorenjem.

Crkveni otac Augustin je pisao da je od svih grčkih filozofa kršćanstvu najbliži Platon. No ipak Platon ne zna da je Bog trojedin i slično. Ali Tomi u tumačenju svijeta ne odgovara kršćanski platonizam, koji ideje tumači kao uzore u božjem mišljenju, prema kojima Bog stvara svijet. Toma se odlučuje za Aristotelov realizam, koji svijet tumači u jedinstvu materije i forme, kao pojedinačne konkretnosti. Dakle, svijet nije odraz ideja (platonizam) već je tu; zbiljski u svojoj predmetnosti kao božje djelo. U tom pogledu Tomi je mnogo bliži Aristotel, koji postaje opći sinonim za filozofiju, koja se uključuje u dogmatsko teološko shvaćanje.

Dogma kao izraženo shvaćanje ima karakter stalnosti. To treba, uvijek, svagdje i univerzalno da važi (quod semper, ubique, quod ab omnibus creditum est, haec est catholicum).

Sadržaj vjerovanja dat je u sv. Pismu, a to je božja riječ. No tu nema jedinstvenog shvaćanja što je uzrok autoriteta i na što se to odnosi. Da li je Crkva uzrok za autoritet Pisma, ili je pak obratno. *Luther* je u svojoj polemici protiv papinstva pisao da Pismo ima apsolutnu primarnost, što znači da autoritet sv. Pisma ne potječe od Crkve, već autoritet Crkve potječe od sv. Pisma (. . .omnis Ecclesiae autoritas est a Scriptura sacra. Ergo Scripturae sacrae autoritas non est ab Ecclesia. . .)

Autoritet Pisma proizlazi iz vjerovanja da je to autentična božja riječ, koja je izražena na hebrejskom, grčkom (Septuaginta), te na latinskom u prijevodu Jeronima (Hi-

eronymus) oko 400. godine, što je poznato pod naslovom *Vulgata*. Na Tridentskom koncilu (1545-1563) je zaključeno da je *Vulgata* obavezna za katoličku Crkvu (haec vetus et vulgata editio). *Vulgata* je potisnula tekst nazvan *Itala*, a to je bila latinska Biblija, koja se upotrebljavala u Italiji. Tu Bibliju ponovno je izdao 1955. »Vetus-Latina-Institut«. Oblikovao se termin *Biblia Vulgata* uz koji je priznat i grčki prijevod Starog zavjeta (Septuaginta), a to je najstariji grčki prijevod tog teksta oko 250. prije n. ere u Aleksandriji, koji je nastao na poticaj egipatskog kralja Ptolomeja II.

Biblijska filologija nije došla do jedinstvenog teksta, već ima mnogo redakcija, pa je time i božja riječ ostala tekstualno neujednačena o čemu je mnogo kritike rečeno već kod humanista, koji prema tom tekstu nisu imali religiozne predrasude.

Karakter dogme je takav, da tu ništa ne smije ostati nedorečeno, već treba vjerovati kako se kaže, da je mišljeno po objavi i autoritetu. Vjeruje se da nad božjom riječju u saopćavanju bdije sv. Duh (treća osoba božanstva) i da je u tome sigurnost za tekst, koji ljudsko mišljenje sebi prilagođuje. No ipak djelovanje sv. Duha nije kod svih jednako shvaćeno niti primljeno, što i vjerovanju stvara mnoge poteškoće.

Ako se filozofija prilagodi saopćenoj dogmi, tada sebe stavlja u završen odnos prema dotičnom vjerovanju, pa se može kretati na način finalnog određenja, što vodi oblikovanju *racionalne teologije*, tj. do govorenja istoga, ali na drukčiji način.

No, ukoliko se filozofija postavi kritički prema dogmi, tada svoju otvorenost (nezavršenost) postavlja kao kriterij za ono što sebe smatra već učinjenim i završenim, upravo na način završenosti.

Svaka otvorenost mišljenja isključuje obaveznost bilo kojeg oblika shvaćanja i vjerovanja. Na takvoj osnovi nastaje kritička misao koja sve iznova razmatra i može mijenjati svoje prethodne zaključke. Tu se potvrđuje stav, da je čovjek mjera svih stvari i dalje se od toga kritički ne može ići. No već je Platon pisao, da je Bog mjera svih stvari, a ne čovjek, jer samo Bog zna početak, sredinu i kraj svijeta. Za filozofiju to je teološka pretpostavka, koja sebe apsolutizira.

O SLOBODI LJUDSKE VOLJE

Toma navodi 20 mišljenja iz kojih se može zaključiti da nema slobodne volje. Mi ne možemo slobodno odlučivati o onome što nije u našoj moći (ad ea quae non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii). Na primjer kod Jer. 10,23 piše: »Znam Gospode: sudbina čovjeka nije u njegovoj ruci. Nikomu nije dano, da odredi svoj korak na stazi života.«

Prema Aristotelu slobodno je ono, što je uzrok samoga sebe (Met: I.11), (liberum est quod sui causa est). *Ljudski duh* (mens humana) ima uzrok kretanja u Bogu, iz čega bi slijedilo: Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

Slobodna volja je *sposobnost volje i razuma* (facultas voluntatis et rationis) da se uz pomoć milosti bira. Ropstvo je suprotnost slobodi (servitus libertati opponitur).

Što Bog unaprijed zna mora nužno doći, jer se božje znanje ne može prevariti. Bog zna unaprijed sva ljudska djela, pa je nužno da se to dogodi. Stoga čovjek nema slobodnu volju u svome djelovanju.

S tim u vezi Toma kaže, da *filozofi* određuju slobodnu volju kao slobodan sud na osnovu razuma (liberum arbitrium esse liberum de ratione iudicium). Sud razuma slijedi samo na osnovu moći dokaza. Što je primorano nije slobodno, dakle, *čovjek nema slobodnu volju.* (Ergo, homo non est liberi arbitrii). Um ili razum (intellectus seu ratio) mogu biti primorani, jer postoji istina u kojoj nema zablude niti privida.

Zatim slijedi sedam primjera iz kojih proizlazi da postoji slobodna volja. Stav glasi: Slobodna volja je sposobnost volje i razuma: čovjek ima razum i volju, dakle i slobodnu volju.

Zapovijedi i zabrane daju se samo onome tko je u stanju da ih čini ili ne čini. Čovjeku su od Boga date zapovijedi i zabrane, stoga... itd.

Toma smatra da bez daljnjega čovjeku treba pripisati slobodnu volju; to naređuje vjera, jer bez slobodne volje nema zasluge ni grijeha, dakle, ni pravedne nagrade ni pravedne kazne.

Čovjek djeluje po sudu uma, a životinja je uslovljena pri-

rodom (na primjer — kako lastavice prave gnijezda). Stoga je čovjek slobodan. Sloboda volje je isto što i imati slobodan sud o činjenju ili nečinjenju.

Ropstvo grijesima ne govori o primoravanju, nego o naganjanju, što može slijediti i zbog pomanjkanja prirodne vrline. U čovjeku uvijek preostaje sloboda od primoravanja na osnovu koje po prirodi učestvuje u slobodi. Čovjek je grešno biće, no to ne znači, da mora griješiti. A protiv filozofa kaže ovo: sud kome se pripisuje sloboda je sud izbora (est iudicium electionis), a ne sud iz zaključaka u spekulativnim naukama (in scientiis speculativis), jer sam izbor je istodobno znanje o onome što se prije pomišljalo (scientia de praeconsiliatis).

Slijedi pitanje: *Da li životinje imaju slobodnu volju?* (XXIV, Art.2). Odgovor je: *ne.* Korijen svake slobode zasnovan je u razumu, stoga, kako se nešto odnosi prema razumu, tako se odnosi prema slobodnoj volji.

Za djelovanje potrebno je: *spoznaja* (cognitio), *težnja* (appetitus) i *činjenje* (operatio), što znači da suština slobode ovisi potpuno od vrste spoznaje.

Postoji razlika između filozofa i teologa. Da bi osigurali dobro djelovanje filozofi unose *razboritost u razum* (prudentiam in ratione), a u požude i stanje srdžbe: umjerenost, hrabrost i druge moralne vrline (virtutes morales). A teolozi unose u volju i u zaslužna djela volje sposobnost djelovanja *božje ljubavi* (caritas), (Art. 4).

Toma postavlja pitanje: *Da li postoji stvorenje, koje bi po prirodi imalo slobodnu volju u Dobrom* (Art. 7). Odgovor je: *ne,* jer čovjeku u prirodi ne leži da ne može griješiti, tj. nema u sebi savršeno dobro, jer tada bi bio Bog. *Umna priroda* koja ima slobodnu volju razlikuje se u svom djelovanju od svake druge prirode. Druge prirode usmjerene su na partikularno dobro i njihovo djelovanje usmjereno je s ozbirom na to dobro; samo je umna priroda usmjerena na *dobro kao takvo.*

Dalje, prema Tomi, slijedi ovaj stav: Kao što je istinito apsolutni predmet razuma, tako je *dobro* apsolutni predmet volje. Stoga se volja proteže na sam opći princip dobra (ad ipsum universale bonorum principium), do kojega ne može doći nijedna druga težnja. Stoga umno biće nema

čvrsto određene djelatnosti, nego se odnosi u izvjesnoj indiferentnosti prema materijalnim djelatnostima.

Toma će zaključiti teološki: Samo je Bog čista aktualnost i nema primjesa potencijalnosti, stoga je on i čisto i apsolutno dobro (bonitas pura et absoluta). Svako stvorenje je samo djelomično dobro, jer u svojoj prirodi ima primjesa potencijalnosti, a ta primjesa potencijalnosti nalazi se zbog toga kod stvorenja, jer potječe iz *Ništa* (ex nihilo). Stoga među razumnim prirodama jedino Bog ima slobodnu volju, koja je po prirodi nepogrešiva i učvršćena u Dobru.

Za razliku od toga *svaki razumski duh* teži po prirodi sreći, i kad bira kuda će, može pogriješiti (na primjer ako naslade smatramo poželjnim i u tome vidimo sreću).

Volja po prirodi teži prema dobru kao prema svome cilju. Da ponekad teži za lošim, dolazi zbog toga, što se ono što je loše prikazuje pod prividom dobra. Svako po prirodi teži za svojom koristi (Art.8).

Pomoću vrlina mogu naše snage (požude) biti obuzdane; *volja* se jače naginje prema Bogu, a um se usavršava promatranjem božje istine (Art. 9).

U Art.10. tema se razmatra u odnosu na *Aristotela* (Philosophus). U *Etici* (IX. 3) on kaže: ako čovjek prelazi iz vrline u porok, postaje istodobno drugi čovjek, jer istodobno prelazi u drugu prirodu.

Duhovna priroda je po svome bitku stvorena neodređeno i sposobna je da sve preuzme: pa stoga kaže Aristotel, da je duša u izvjesnom smislu sve (de an. III.8), i odmah dalje kaže, budući da prijanja uz jednu stvar, postaje s njom jedno. Djelovanje prirode uvijek je prirodno (quod effectus naturae semper est naturalis).

U okviru razmatranja pitanja o slobodnoj volji navest ćemo i mišljenje nekih *hereza* (Art. 12). Ljudski duh ima dvije suprotne sklonosti: jednu prema dobrom, iz prirodnog nagona uma. S obzirom na to tvrdio je Jovinianus da čovjek ne može griješiti (Hieronymus: Adv. Jovianianum), druga sklonost je prema nižim moćima (čulima). Iz druge mogućnosti zaključili su *manihejci*, da čovjek nužno mora griješiti i ni na koji način ne može izbjeći grijehu.

Dakle, u prvom slučaju čovjek je nužno usmjeren na do-

bro, a u drugom na loše, što znači da ni u jednom slučaju nema slobodne volje.

Pelagije je tvrdio, da čovjek ima slobodnu volju i da i bez božje milosti može izbjeći grijeh. No to protivrječi evanđelju. Prema Tomi *katoličko vjerovanje* ide srednjim putem, naime zastupa slobodu volje tako, da ne isključuje nužnost milosti.

Uz to da još navedemo pitanje – da li u čulnosti može postojati grijeh? (XXV. art.5). Postoji djelomični, ali ne smrtni. Grijeh nije ništa drugo, nego činjenje koje se udaljuje od pravog reda kako treba da bude. Smrtni grijeh (peccatum mortale) je potpun grijeh i nije dat u čulima, gdje je samo nužni grijeh, u kome se nalazi karakter smrtnog grijeha samo na nepotpun način.

Uz Tomine izvode reći ćemo općenito, da se volja sastoji u mogućnosti izbora u čemu je izražena i odgovornost za svako djelovanje. Sloboda je odnos prema dužnosti, što znači da apsolutne slobode nema. Uvijek smo uvjetovani razlitičim odnosima (moralnim, porodičnim, društvenim, povijesnim) i unutar toga se odlučujemo za ono što ima svoje moralno opravdanje. Slobodi je suprotna prisila, a ne nužnost kao egzistencijalno stanje bića, čime je izražen i kauzalni slijed.

PITANJE MORALNOSTI

U djelovanju čovjek ima svoj cilj, to je oblik težnje, koja slijedi na osnovu razuma, što se naziva: *appetitus intellectivus seu rationalis.* To je *volja* kao umna mogućnost težnje (S.th.I.81,1). Nasuprot tome, na primjer težnja kod životinja uslovljena je instinktom, dakle samo čulnošću (appetitus sensitivus).

Ljudska volja teži za srećom i blaženstvom (beatitudo). Razum je iznad volje, razum pokazuje put, a volja slijedi (S.th.I.82,3). Prema Tomi, ljudska volja je slobodna, jer ako volja ne bi bila slobodna, *etika* ne bi bila moguća.

Struktura ljudskog djelovanja ima ove odnose: 1) *Intentio* – težnja, namjera, smjer volje prema cilju. No svaki cilj traži i svoja sredstva, 2) *Consilium* – izbor sredstava za odabrani cilj. Kod tog premišljanja uopće nije u pitanju

cilj, nego sredstva (koja ipak stoje u vezi s ciljem), 3) *Consensus* — na osnovu savjeta pristanak uz odabrano dobro — na osnovu *izbora* sadržaja. 4) *Electio* — je krajnji izbor. Ako je na primjer za odluku ostavljena samo *jedna* mogućnost, tada se odluka poklapa sa *consensus*. *Electio* je zajednički akt razuma i volje (S.th.I.82,8 i I.11).

Moralnost ljudskog djelovanja Toma određuje kao i Aristotel, razlikujući između *vrlina razuma* i *vrlina volje* (moralne vrline). U moralne vrline pripadaju: pravednost, umjerenost i hrabrost. Vrline razuma su: racionalni uvid, znanje, mudrost, umijeće i sl. Na osnovu tog razlikovanja vidi se, da čovjek nije čisti razum, pa stoga on — pored dobrog držanja u mišljenju, treba tako postupati i u volji.

Prema Tomi cijeli taj odnos nužno se promatra iz pojma Boga, jer sve je od Boga proizašlo (... ab essentia divina, S. c. G. II. 15). Kao što *umjetnik* nosi svoje djelo u sebi, tako i Bog ima svoja djela u sebi.

Stvorenja stalno ovise od Boga. Kad bi se Bog za čas povukao sve bi prestalo egzistirati. Bilo bi protivrječno, ako bismo rekli, da je Bog mogao stvoriti stvorenja, koja bi bez njega mogla egzistirati (S.c.G.II.25). To izgleda tako, da ništa ne može samostalno djelovati. No kod Tome ima i suprotnih stavova, koji ga svode na aristotelizam i naturalizam, tj. da stvari imaju vlastitu moć djelovanja.

Prema Tomi *savršenstvo svijeta* postoji kao cjelina. Ne možemo u svakom predmetu tražiti savršenost. Na primjer *oko* je najfiniji dio tijela. No drugi dijelovi tijela imaju svoje funkcije, iako nisu na stupnju oka, koje te druge funkcije uopće ne bi moglo da izvršava. Ipak, nejednakost dijelova daje sklad.

Loše ili zlo je *privatio,* tj. nedostatak nečega, što je trebalo da bude (S.c.G.III.6). Na primjer nije zlo, što čovjek nema krila, ali bi bilo zlo, kad ne bi imao ruke. *Privatio* može biti samo negacija u okviru supstancije. Stoga je jedina i prava baza za loše, *dobro* (S.c.G.III,11). To znači da bez bitka *loše* uopće ne bi bilo moguće, pa je dobro uzrok zla (ibid. 13), jasno kao stanje i privacija.

U svojim tekstovima Toma piše i o raznim životnim pitanjima na koja daje odgovor da bi se izbjeglo stanje nesigurnosti u vjerskom i etičkom pogledu. To je prvenstveno

namijenjeno određenju savjesti u slučajevima kad o istom predmetu postoje različita mišljenja i među crkvenim učiteljima.

Ovdje ćemo navesti tri primjera takvog razmatranja: 1. Koliko vrijedi misa lošeg svećenika?, 2. Da li treba više voljeti majku ili oca? i 3. O grijehu uzimanja kamata.

Za misionarski rad bilo je svakako važno pitanje — da li na primjer misa lošeg svećenika vrijedi manje od mise dobrog svećenika? Razlike među svećenicima postoje pa je i gornje pitanje vrlo umjesno. Da li je misa ovisna od svećenika kao čovjeka? Toma kao teolog kaže da je misa izvan toga kakav je svećenik kao čovjek. No ima mišljenja da je misa lošeg svećenika manje vrijedna od mise dobrog svećenika.

U misi se radi o sakramentu i to je, gledano teološki, najvažnije. Stoga slijedi zaključak, što se tiče sakramenata, da misa lošeg svećenika nije ništa manje vrijedna od mise dobrog svećenika, jer i jedan i drugi obavljaju isti sakrament; dakle govore u ime Crkve.

Toma piše, da snaga sv. Duha djeluje u zajednici i to se prenosi na vjernike. Tu lično dobro kod dobrog svećenika može u misi postati plodonosno i drugima. No pojedinačno zlo nekog čovjeka ne može naškoditi drugima, osim po njihovom vlastitom pristanku.

Tako je Toma pokušao odgovoriti na pitanje o razlici među svećenicima s obzirom na njihov habitus, kad obavljaju istu vjersku dužnost. Bolje je, da je svećenik kao čovjek dobar, no ako to nije, zbog toga misa ne trpi, ali je on ipak neprikladan u odnosu na vjernike.

S tim u vezi podsjetit ćemo da Platon u svojoj *Državi* postavlja pitanje, da li su bogovi podmitljivi, i da li oni slušaju molitve i prihvaćaju žrtve onih koji su nepravedni i loši ljudi. Takvo pitanje bilo je ne samo teološko već i životno pragmatično. Postoji razlika između pravednih i nepravednih stanovnika polisa. Platon piše, da su bogovi nepodmitljivi, i da ništa ne vrijede molitve niti žrtve onih koji su nepravedni. To znači, da bogovi prihvaćaju samo pravedne ljude i paze na njihove molitve i želje.

Tako je na teološkom odnosu izveden zaključak, da treba biti pravedan, a loši ljudi su odbačeni. To je dopunjeno

i drugim izvodima u kojima se kaže, da je čovjek odgovoran za to što čini i bira, a ne bog (mit o biranju novih života). U etičkom odnosu jasno je da je habitus čovjeka odlučujući kvalitet u svakom njegovom djelovanju.

Toma razmatra mnoga pitanja iz svakodnevnog životnog zbivanja. Da li na primjer treba više voljeti majku ili oca? Toma navodi najprije mišljenja u kojima se kaže, da treba više voljeti majku. Aristotel je pisao, da pri rađanju žena daje tijelo. No prema kršćanskom vjerovanju čovjek ne dobija dušu od oca nego od Boga, iz čega bi slijedilo da treba više voljeti majku.

Majčinstvo je mukotrpnije nego očinstvo. Majke se više brinu za djecu nego očevi, pa veća ljubav pripada majci. No Jeronim je pisao da poslije Boga kao oca svih ljudi, treba više voljeti oca. Dakle, i za jedno i za drugo shvaćanje imamo stavove: za i protiv.

Toma piše, da oca i majku treba voljeti kao neka počela prirodnog postanka, pri čemu je otac djelatnik, a majka primalac. Oblikovnu snagu materiji daje otac. No iz toga kod Tome ne slijedi suprotnost u smislu više ili manje, jer tu se radi o prijateljstvu koje dugujemo svojim roditeljima.

U izlaganju tog pitanja Toma ne navodi tekst 1.Kor.14,34 u kojem se kaže: »Žene vaše da šute u crkvama, jer se njima ne dopusti da govore nego da slušaju, kao što i Zakon govori«. Taj tekst Zakona kaže (odnosi se na kažnjavanje poslije prvog grijeha): »A ženi reče: tebi ću mnogo muke zadati kad zatrudniš, s mukama ćeš djecu rađati, i volja će tvoja stajati pod vlašću muža tvojega, i on će ti biti gospodar«. Takav stav je u svakom pogledu značio podređenje žene ne samo u vjerskim nego i u društvenim odnosima.

Pogledajmo i treće pitanje: odnos prema uzimanju kamata na posuđeni novac. U tekstu Evanđelja (Lk.19,23) navodi se mogućnost uzimanja kamata, dakle dobiti od posuđenog novca. No taj tekst objašnjava Toma u duhovnom odnosu, što znači da se tu misli na uvećanje duhovnih dobara, a to bi bio put prema Bogu.

No ima dosta primjera u Bibliji gdje se govori o zaradi pa je nužno odrediti odnos prema takvom načinu stjecanja neke koristi (Ponovljeni zakoni, 19—20). Dobro je posuditi

no ne i očekivati dobit (Lk. 6,35). Toma jasno kaže da je uzimanje kamata (usura) vrsta nepravde i to ne može imati moralno opravdanje.

Kod nekog zakupa može se tražiti naknada uporabe, što u društvu regulira građanski zakon. Ako netko iznajmi drugome kuću za stanovanje tada se nadoknada shvaća kao ekvivalent za uporabu date kuće. No u taj odnos ne bi išla uporaba iznajmljenog novca, pa bi uzimanje kamata na novac bio grijeh protiv pravednosti.

Ako se hvali onaj koji ne uzima kamate (Ps. 14,5) tada je to namjera da se odnosi među ljudima razvijaju iz ljubavi i prijateljstva, što bi proizlazilo iz vjerovanja, da su svi božja djeca.

Kad građanski zakon predviđa mogućnost uzimanja kamata, tada je tu namjera, da se spriječi veće zlo, a bilo bi najbolje da kamata uopće nema. Svrha je države da učini građane dobrima. U teoriji o državi Toma slijedi Aristotela i Augustina.

U etičkom pogledu Toma komentira Aristotelovo mišljenje, da ljudski odnosi trebaju biti zasnovani na pravednosti. Jasno je da u pravednost ne pripada iskorištavanje drugog čovjeka. Ako je posuđivanje novca oblik usluge drugome, tada taj, koji je novac posudio, može to uzvratiti nekim drugim oblikom pažnje ili pomoći koja drugome treba. To proizlazi iz ideje bližnjega, pri čemu mora biti isključena želja za korišću ili zarađivanjem uzimanja kamata.

Općenito možemo reći da su kamate određena cijena za posuđeni kapital, dakle na kredit se plaćaju kamate, pa se događa da netko vrlo dobro živi od kamata. Kamate su obavezni oblik davanja nekome na posuđeni iznos. Visinu kamata određuje vlasnik kapitala. Takav odnos nema ništa zajedničko s idejom ljubavi. No kapital se ne ponaša sentimentalno, već eksploatatorski.

Toma je u svom religioznom vjerovanju pošao od ideala ljubavi što bi značilo apsolutnu pravednost. No do toga nije došlo i klasno-ekonomski odnosi postali su svakodnevna realnost.

Protiv zelenašenja pisao je i Luther, polazeći također od religioznog uvjerenja — da je to negiranje ljubavi prema

bližnjem. Marx je u svom *Kapitalu* (I) citirao te Lutherove stavove ističući povijesnu vrijednost takve društvene svijesti.

ZAKLJUČNO RAZMATRANJE

U Tominim Summama dat je pregled filozofskog i teološkog mišljenja u namjeri da to koristi u širenju i učvršćivanju kršćanskog vjerovanja.

Toma je priznat u crkvenim redovima kao *princeps philosophorum*, što znači da on vodi filozofe. Dakle, ima mnogo filozofa, no oni se ipak uspoređuju i određuju prema Tomi. Da ukratko to ovdje odredimo. Radi se o odnosu vjerovanja i znanja. Vjerovanje je dato kao objavljeni sadržaj koji Bog saopćava ljudima. Time se kršćanin — vjernik osigurao od svih mogućih zabluda. Iz tog uvjerenja može se ići na razmišljanje koje treba doći do istog sadržaja kao i vjerovanje. Ako bi se u mišljenju došlo do drugih shvaćanja, tada bi se bez čvrstog vjerovanja, moglo sumnjati u objavljenu istinu. Za razum mogu biti nejasne dogme, no to uopće nije razlog da ih se odbaci.

U tomizmu se radi o čvrstoj i jasnoj *granici* između vjerovanja i znanja. Ta granica je cilj i smisao životnog djelovanja. Čovjekova budućnost je u tome da bude vjernik na način kako to shvaća katolička crkva.

Spinoza je pisao da je istina norma sebe i lažnosti (Veritas norma sui et falsi est). U Tominom shvaćanju taj problem bi glasio, da je *vjerovanje* kriterij sebe i lažnosti.

Kad se zna to što treba znati i ako je ono dato u vjerovanju, tada je i filozofija oblik duhovnog zadovoljstva, da se drugim putem mišljenja osposobljuje za razumijevanje objave. Takvo filozofiranje ima u sebi cilj traženja koje je vidljivo kao kraj, ali putevi do tog cilja ostaju neizvjesni. Time je i Tomin »racionalizam« teološko razmišljanje posredstvom filozofije. Ako se to razdvoji, tada je ukinuta i pretpostavka te filozofije.

Općenito, možemo reći da je *teološka* granica između vjerovanja i znanja stanje duha koji je izdvojen iz povijesnog odnosa i stavljen u teološki sadržaj kao svoju određenost.

S tim u vezi spomenut ćemo da se u 13. stoljeću paralel-

no sa skolastičkim učenjem razvija pravac koji pomoću *fantazije* želi osmisliti samo vjerovanje. To je njemačka mistika, koja je u biti pučka filozofija religije; ona ide svojim posebnim putem i razlikuje se od učene teologije.

Začetnik i ostvaritelj te *»gnoze srca«* je *Meister Eckhart* (rođen vjerojatno u Thüringenu 1260. godine, umro u Kölnu 1327). Iz njegove škole su proizašli *Johann Tauler* iz Strassburga (1300-1361) i *Heinrich Suso* (1300-1365) iz Konstanza. Crkva je odbacila misticizam kao oblik krivovjerja, jer ne prihvaća vjerovanje u duhu njenog učenja.

Tomina Suma (lat. summa) kao oblik pisanja imala je cilj da skupi i sistematizira znanje i vjerovanje da bi se učvrstila religiozna svijest. Na takvom kriteriju zasnovana je skolastička metoda učenja i mišljenja. Predavanje i komentiranje (lectio) podstiče na razmišljanje o shvaćanjima crkvenih pisaca. U diskusijama (disputatio) ide se za analizom stavova pro i contra, da bi se došlo do zaključka koji bi bio u skladu sa cjelokupnim vjerovanjem.

Taj rad je osnova kasnijih predavanja i seminara. Na tim diskusijama moglo se govoriti i o pitanjima koja nisu bila dio nastave (disputationes de quodlibet). To je bila prilika da se i učitelji međusobno upoznaju o svom radu i mišljenju o pojedinim temama (quodlibeticae), a to je bilježeno i izdavano kao priručnik za učenike (quaestiones et responsiones quodlibeticae) koji su navedena različita pitanja i sami komentirali. Uspoređivanjem autoriteta dolazilo se do misaone raznovrsnosti koja je pripremala i put herezama. Razmatranje metodom *sic et non* potiče i želju za učenošću da bi se što više argumenata navelo u prilog za postavljenu tezu. Na tome je zasnovan i način pitanja o kojima treba naći prihvatljive odgovore.

U takvom radu nužno je prisutan odnos prema autoritetima, u što pripada sv. Pismo, stav Crkve, zatim crkveni oci i ostali preuzeti kršćanski pisci. Mišljenja autoriteta (sententiae auctorum) postaju sastavni dio svakog izlaganja.

S. Eriugena (9. st.) je pisao da se slažu pravo mišljenje i pravi autoritet, no u slučaju neslaganja razum ima prednost pred svakim oblikom autoriteta. Takvo Eriugenino mišljenje nije bilo po volji Crkvi, pa je njegova knjiga: *De divisione naturae* bila osuđena na spaljivanje u 13. stoljeću.

U tim raznovrsnim diskusijama navođena su mišljenja i autoriteta iz filozofije. Takav autoritet je za Tomu najprije Filozof (tj. Aristotel), a zatim i drugi filozofi o čijim se mišljenjima govori u pojedinim pitanjima.

Sistematiziranje tih različitih izvoda dobilo je u Sumama svoj završeni oblik. Svaki izvod je trebalo uspoređivati sa mogućim suprotnostima i tada donijeti rješenje koje je izvedeno u različitim oblicima silogizama, koji su bili često toliko formalizirani, da su postali opterećenje za mišljenje.

U metodu izlaganja pripada i pokušaj da se različita mišljenja usklade (concordantia catholica), da bi se ostavilo što manje mjesta za bilo koji oblik neizvjesnosti i sumnje. Jer, ako bi među autoritetima bilo takvih razlika, koje se ne mogu riješiti, tada je suvišna i sama institucija autoriteta.

Bit Sume je u razrješenju i usklađivanju suprotnosti. Rješenje (solutio) nije adekvatno, ako bi postojeće razlike ostale jedna pored druge kao zbroj mogućih mišljenja. Tu se ne ide za kvantitetom suprotnosti, već za rješenjem toga svega.

U razrađivanju Suma Toma Akvinski je sistematizirao teološko shvaćanje u odnosu na sva druga područja znanja i mišljenja. Bog je određen kao prvi princip i sve je iz toga deducirano. Stoga je Suma univerzalno izlaganje teologije kao oznake za mišljenje o svijetu i životu.

S tim u vezi podsjetit ćemo da se termin teologija prvi put javlja u Platonovoj filozofiji. Platon je odredio teologiju kao načine govora o bogovima. To ne može biti prepušteno pjesnicima ni filozofima niti pak narodnom shvatanju, već država svojim propisima naređuje što treba o bogovima misliti. Taj pojam državne teologije postaje obavezan za sve građane polisa.

Zakoni su ujedno i teorija o svakom propisu. Iz razumijevanja naređenja slijedi i voljno odlučivanje da se postavljeni zakoni u svemu izvršavaju. Stoga Platon u *Zakonima* (X) navodi svoje mišljenje i dokaze da bogovi postoje.

Teologija *objavljene religije* uzdiže sebe iznad državnih zakona. Ti zakoni mogu praktično odrediti tumačenje društvenih institucija u kojima i religija ima svoje mjesto. Teologija objave shvaća sebe nadpovijesno, jer u sebi ima ap-

solutni početak i apsolutni završetak. Takvo uvjerenje nužno djeluje isključivo. Objava je teologiziranje svega. Tu se mišljenje određuje izvan samog sebe.

Prilagođavanjem Aristotela kršćanstvu Toma je dao model racionalne teologije koja polazi od kršćanske dogmatike i postaje norma za shvaćanje sadržaja objave. Razum u svojim mogućnostima to ne može dokazati. No vjerovanje mu pomaže da to shvati kao nešto što je u sebi i po sebi nadumno. Time se ukida pojam protivrječnosti, jer se sadržaj objave ne izvodi logičkom dedukcijom. Taj oblik pripremanja mišljenja određuje i granicu do koje se mišljenje kreće u određenju svoga predmeta. »Teološki kriticizam« određuje granice razuma ne samo u predmetu, već i u rješenju predmeta. Takva racionalna teologija zasniva u sebi nužnu obranu protiv svih koji drukčije vjeruju. U pojedinostima to je izraženo u djelu: *Summa contra gentiles*. Diskusija protiv neznabožaca zasnovana je na crkvenoj ortodoksiji s ciljem: *ad maiorem Dei gloriam* što je u biti svrha teoloških spisa uopće.

S tim u vezi spomenut ćemo, da je *Nietzsche* pisao u jednom svom fragmentu (1881. god.) da će kod vjernika postojati strašno protivljenje protiv onih koji ne prihvaćaju stav: *extra ecclesiam nulla salus*. Nietzsche ističe da se tu ne djeluje iz *ego*, već iz instinkata koji se održavaju religijom. Nietzsche zaključuje da mi više u to ne vjerujemo, jer to protivurječi slobodi mišljenja.

Nesumnjivo je da jedna isključivost rađa drugu i to je u svojoj biti netolerantan način mišljenja i djelovanja. Treba razvijati slobodno i samostalno razmišljanje da bi se uspostavili i takvi ljudski odnosi.

Skolastička teologija i filozofija bile su zasnovane na kriteriju vjerovanja, kao univerzalnog odnosa. Zahtjev za individualnošću kojim počinje novovjeki duh, nije mogao biti zadovoljen transcendentnim shvaćanjem svijeta i života. Skolastičko mišljenje ostaje i dalje sebi dosljedno, no to je neadekvatno za novo građansko društvo — koje se želi osloboditi svih stega i svojom snagom djelovati u društvenim i povijesnim događajima.

Misaoni odnos prema povijesti usmjeren je na razumijevanje toga što je bilo. Povijest mišljenja istražuje cjelinu

razvoja da bi se iz kontinuiteta shvatila bit te cjeline. Skolastičko mišljenje je izraz duha koji ide za potpunom sintezom kršćanskog djelovanja i mišljenja. To je bilo moguće na osnovama teocentričke metafizike kao strukture ontologije i spoznaje. U takvoj dedukciji svijet je označen po prostoru i vremenu, a ono što je bilo eshatološko postalo je povijesno kao znak novog zbivanja u kojemu čovjek treba da se angažira za svoje spasenje, koje je ponuđeno tim novim vjerovanjem. U tom odnosu Toma Akvinski je dao Crkvi Sume koje ona shvaća kao najbolji način izlaganja ideje vjerovanja. To potvrđuju i počasni nazivi za Tomu: doctor angelicus, – communis, – egregius.

U racionalnom kriteriju mišljenja ukida se pretpostavka apsolutnog bića, pa je i filozofija samo mišljenje o bitku kao jedinoj zbiljnosti.

Branko Bošnjak

BIBLIOGRAFSKI DODATAK

IZBOR BIBLIOGRAFIJE O TOMI AKVINSKOM

Literatura o Tomi Akvinskom je vrlo opširna. Izdaju se mnogi i razni priručnici u kojima je objavljena i bibliografija o životu i radu Tome Akvinskog.

Da bismo čitaocu olakšali što bolji uvid u cjelokupno djelo T. Akvinskog, ovdje donosimo kraći tematski izbor literature u kojem se nalaze opći pregledi, komparativne studije i pojedinačni izvodi iz filozofske i teološke problematike.

Ovaj izbor učinjen je iz velikog priručnika: *W. Totok – Handbuch der Geschichte der Philosophie,* Bd. II. 1973. Klostermann/Frankfurt, a.M.

OPĆI UVOD

Bibliografije: V. J. Bourke, Thomistic Bibliography, 1920-1940. St. Louis 1945. 312 S. (Modern Schoolman. 21. Suppl.) *(Fortsetzung der »Bibliographie thomiste« von Mandonnet u. Destrez. Es fehlen wichtige deutsche Veröffentlichungen. Zusammenfassung der im Bulletin thomiste, s. d., veröffentlichten Bibliographie.)* – Bulletin thomiste. Année I ff. Le Saulchoir 1924 ff. *(Bringt in seiner Bibliographie critique Anzeigen u. kritische Besprechungen der Veröffentlichungen zur thomistischen Philosophie.)* – T.W. Guzie, S.Th. and learning theory. A bibliographical survey. In: New Scholasticism 34 (1960) 275-96. – Thomistische Literaturschau. In: Divus Thomas 4 (1926)ff. *(Bibliographie der gesamten thomistischen Literatur seit 1925, sowie der auf den Thomismus Bezüglichen Veröffentlichungen.)* – P. Mandonnet et J. Destrez, Bibliographie thomiste. 2. éd. rev. et compl. par M.-D.Chenu. Paris 1960.119 S. (l.éd Le Saulchoir 1921.) (Bibl. thomiste.1.) *(Enthält in systematischer Ordnung die Literatur von 1800 bis 1920, ferner die wichtigsten historisch-kritischen Werke vor 1800.)* – J.Sanchez, C.Ferreira, Rassegna bibliografica sul pensiero di S.T. In: Filos. e vita 1 (1960) 68-82. – P.Wyser, Thomas von Aquin. Bern 1950. 78. S. (Bibliogr. Einf. in. d. Studium d. Philos. 13.14.)

Istraživanja: F.de Raedemaeker, Kroniek van thomistische literatuur. 1-3. In: Bijdragen 16 (1955) 179-203; 17 (1956) 280-302; 19 (1958) 53-76. — Recherches de théologie ancienne et médiévale. /Beilage:/ Bulletin de théologie ancienne et médiévale. Louvain 1929ff. *(Literaturbericht über Arbeiten zur patristischen u. scholastischen Theologie.)* — F. van Steenberghen, La Littérature thomiste récente. In: Rev. néoscol. de philos. 42 (1939) 591-608. — F. van Steenberghen, La Littérature albertino — thomiste (1930-1937). In: Rev. néoscol. de philos. 40 (1937) 99-144; 41 (1938) 126-61. — F. van Steenberghen, A travers la Littérature thomiste récente. Etude critique. In: rev. philosoph. de Louvain 48 (1950) 417-40; 52 (1954) 120-51.

Pomoćna sredstva: Decisionum St. Thomae, quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur, Concordantiae anno 1456 editae per Gerardum de Monte, ad codicum fidem nunc primum typis mandavit G. Meersseman. Romae 1934. 109 S. *(Die einzige in kritischer Ausgabe vorliegende Thomaskonkordanz aus dem M.-A.)* — M. Grabmann, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handschriftl. Forschgn dargest. In: Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben. Bd 2. Mchn 1936. S. 424-89.

Leksikoni: A Lexicon of. Th. A. based on the Summa Theologica and selected passages of his others works. Ed. by R.J. Deferrari /u.a./. Fasc. 1-5. Washington 1948-54. (*Das einzige vollständige Wörterbuch zur Summa Theologiae.)* — Petrus a Bergamo, Tabula aurea. /Zuerst u. d. T.: Index universalis in omnia opera D. Thomae de Aquino./ Bologna 1475 (u.ö.). *(Das einzige alphabet. Lexikon in Konkordanzform zu sämtlichen Werken des Th.v.A.)* — L. Schütz, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übers. u. Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Th.v.A. vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Ausspruüche. 2. sehr vergr. Aufl. Stgt 1958. 889 S. Faks.-Neudr. der. Ausg. von 1895 *(Fügt zu den einzelnen Fachausdrücken Thomasstellen u. Thomassentenzen in Auswahl hinzu. Wertvoll auch für das Textstudium der m.-a.lichen Scholastik im allgemeinen.)* — N. Signoriello, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur. 5. rev. ed. Romae 1931. 470 S. *(Erklärung der wichtigsten scholastichen Fachausdrücke und Lehrsätze aus Texten von Albert d.Gr., Bonaventura u.a., vorwiegend aber aus Th.v.A.)* — M. Stockhammer, Thomas Aquinas Dictionary, With an introd. by T.E. James. N.Y. 1965. 219 S.

Kongresni izvještaji: Acta Hebdomadae Thomisticae Romae celebratae 19-25 Novembris 1924 in laudem St.Th.A. Ed.: Academia

Romana St. Thomae A. Romae 1924. 295 S. – Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae recurrente 15. centenario anno a felici transitu St. Augustini (Romae, 23-30 aprilis 1930). Ed.: Academia Romana St. Thomae A. Taurini 1931. 344 S. Acta primi /ff./ Congressus Thomistici internationalis, invitante Academia Romana St. Thomae A. T. 1ff. Romae 1925ff. *(Bis jetzt Berichte über 6 Kongresse.)* – Magister Thomas Doctor communis. Recueil des conférences des journées internationales d'études de philosophie thomiste à Poznan (28-30 août 1934). Gniezno 1935. 499 S. (Studia Gnesnensia. 12.)

Tekstovi: Chronologie der Schriften: P. Castagnoli, Regesta Thomistica. In: Divus Thomas (Piac.) 30 (1927) 704-24; 31 (1928) 110-25. – P. Castagnoli, Saggio di cronologia della vita e degli scritti di S. T.d'A. In: Divus Thomas (Piac.) 32 (1929) 57-66, 444-58. – J. Destrez, Etudes critiques sur les oeuvres de s. Th. d'après la tradition manuscrite. T. 1. Paris 1933. 226 S. (Bibl. thomiste. 18.) – M. Grabmann, Die Autographe von Werken des hl. Th.v.A. In: Histor. Jahrb. d. Görres-Ges. 60 (1940) 514-37. *Überarb. in:* Die Werke des hl. Thomas von Aquin. 3. Aufl. Münster 1949. S. 418-46. (Beitrr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. s. 22,1.2.) – M. Grabmann, Die Werke des hl.Th.v.A. Eine literarhistor. Unters, u. Einf. 3. stark erw. Aufl. Münster 1949. 479 S. (Beitrr. z. Gesch. d. Philos. u Theol. d. M.-A. s. 22,1.2.) *Zuerst ersch. u. d. T.:* Grabmann, Die echten Schriften des hl.Th.v.A. Münster 1920. 275 S. *(Das Standardwerk der Thomasforschung.)* – P. Mandonnet, Chronologie des écrits scripturaires de s. Th.d'A. In: Rev. thomiste 33 (1928) 27-45; 116-55; 211-45. N.S. 12 (1929) 53-69; 132-45; 489-519. – P. Mondonnet, Des Ecrits authentiques de s.Th.d'A. 2. éd. Fribourg 1910. 158 S. *(Enthält die These vom »offiziellen Katalog« der Werke des Th.v.A. als dem angeblich sicheren Kanon seiner echten Schriften.)* – S. Merkle, Antonio Uccelli und Thomas Contra errores Graecorum. In: Römische Quartalschr. 35 (1927) 209-46. *(Beleuchtet die wissenschaftliche Arbeit u. Methode von Uccelli, der im 19. Jh. umfassende literarhistorische Untersuchungen über die Werke von Th.v.A. angestellt hat.)* – A. Michelitsch, Thomasschriften 1. Graz, Wien 1913. S. 241-52. – F. Pelster, Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Th. In: Philosoph. Jahrb. 36 (1923) 35-49. *(Als Ergänzung zu Grabmann: Die Werke des hl.Th.v.A. 3. Aufl. Münster 1949.)* – C. Pera, Le Opere di S.T. (Note bibliogr.) In: Horváth, La sintesi scientifica di S. Tommaso. Torino 1932. S. 513-41. App. – D. Simonin, Notes de bibliographie dominicaine. 1. La Tabula de Stams et la Chronique de Jacques de Soest. 2. Les anciens catalogues d'écrivains dominicains et la chronique de Bernard Gui. 3. Le Catalogue d'Uppsalla et la Tabula de Stams. In: Archivum Fra-

trum Praedicat. 8 (1938) 193-214; 9 (1939) 192-213. – C. Suermondt, Kort Overzicht en lijst van St. Th'. werken. In: Ephemer. theolog. Lovan. 2 (1925) 236-44. – P. Synave, Le Catalogue officiel des oeuvres de s.Th.d'A. Critique, origine, valeur. In: Archives d'hist. doctr. et littér. du ma.-â 3 (1928) 25-103. – G. Verbeke, Authenticité et chronologie des écrits de s. Th.d'A. In: Rev. philosoph. de Louvain 48 (1950) 260-68.

Jezik i metoda: L. Baur, Die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Th.v.A. In: Aus der Geisteswelt des M.-A. s. Münster 1935. S. 688-709. (Beiträge. Suppl. 3.) – F.A. Blanche, Sur la Langue technique de s. Th.d'A. In: Rev. de philos. 30 (1930) 7-30. – F.A. Blanche, Le Vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de s. Th. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 14 (1925) 167-87. – J. Ferland, La Méthode de s.Th.d'A. In: Canada franç. 18 (1931) 361-79; 478-89. – R. Garrigou-Lagrange, De Methodo St. Thomae, speciatim de structura articulorum Summae Theologicae. In: Angelicum 5 (1928) 499-524. – G. Geenen, S. Th.et ses sources pseudépigraphiques. In: Ephemer. theolog. Lovan. 20 (1943) 71-80. – M.S. Gillet, La Méthode philosophique de s.Th. et l'expérience. In Angelicum 7 (1930) 145-68. – A. Gomez de Mello, La Forma literaria y la forma filosófica del Doctor Angelico. In: Estudios (Madrid) (1924) 630-41. – M. Grabmann, Die Bewertung der profanen Studien bei Th.v.A. In: Philosoph. Jahrb. 37 (1924) 311-28. – J. de Guibert, Les Doublets de s.Th.d'A. Leur étude méthodique. Paris 1926. 166 S. – T.W. Guzie, Evolution of philosophical method in the writings of S.Th. In: Modern Schoolman 37 (1959/1960) 95-120. – R.J. Henle, S.Th.' Methodology in the treatment of »positiones« with particular reference to »positiones Platonicae«. In: Gregorianum 36 (1955) 391-409. – P. Mandonnet, S.Th.d'A. créateur de la dispute quodlibétique. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 15 (1926) 477-506; 16 (1927) 5-38. – M. Riquet, Th. et les »Auctoritates« en philosophie. In: Archives de philos. 3,2 (1925) 117-55. – J. Rimaud, Thomisme et méthode. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste? Paris 1925. 276 S. – A.-D. Sertillanges, La Méthode de s.Th.d'A. In: Vie intelect. 9,4 (1930) 40-62.

Spisi za Tomin jubilej 1923: Mélanges thomistes, publ. par les Dominicains de la province de France à l'occasion du 6. centenaire de la canonisation de s.Th.d'A. (18. juillet 1323). Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1923. 408 S. 2. Repr.: Paris 1935. (Bibl. thomiste. 3.) – Miscellania tomista en commemoració del sisé centenari de la canonización de S. Tomás d'A. Barcelona 1924. 511 S. (Estudios Francescanos. 34.) – Scritti vari nel 6. centenario della cononizza-

zione di S.T.d'A. Milano 1924. 296 S. (Scuola Cattol. Nr. spec.) – S. Thomas d'Aquin. Etudes publ. par le Collège Dominicain d'Ottawa à l'occasion du 6. centenaire de sa canonisation. Ottawa 1923. 152 S. – S. Tommaso d'Aquino. Miscellanea storicoartistica. Roma 1923. 323 S. – S. Tommaso d'Aquino. Pubbl. commemorativa del sesto centenario della cononizzazione. Milano 1923. 317 S. (Pubbl. Univ. catt. del Sacro Coure. Ser. 1: sc. filosof. 2.) – Xenia Tomistica Divo Thomae A. doctori communi et angelico, occasione 6. centenarii ab eius cononizatione oblata. Ed. S. Szabó. Vol. 1-3. Romae 1925.

Skupna djela: Aristote et s. Th. d'A., journées d'études internationales /Avril 1955/. Mit Beitrr. von C. Mercier, P. Moraux, S. Mansion, D. A. Callus, L.-B. Geiger, E. v. Ivánka, A. Théry. Louvain 1957. 260 S. – Etudes sur s. Th. (1225-1925). Par B. Romeyer, G. de Broglie, C. Boyer, M. Riquet (u.a.). Paris 1925. 247 S. (Archives de philos. 3,2. – The Maritain Volume of the Thomist. Dedicated to J. Maritain on his sixtieth anniversary. N.Y. 1943. (Thomist. 1943, 5.6.) – Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age. Vol. 1.2. Paris 1930. (Bibl. thomiste. 13.14.) *(Aufsätze vor allem über die Philos. des Th.v.A.)* – S. Thomas d'Aquin aujourd'hui. Bruges 1963. 264 S. (Rech. de philos 6.) *(Sammelwerk.)* – S. Thomas van Aquino. Bijdragen over zijn tijd, zijn leer en zijn verheerlijking door de kunst. Hrsg. v. A. van Winckel, F. van Goethem. Hilversum, Bruxelles 1927. 228 S. – S. Louis Studies in honor of S. Th. A. Vol. 1. St. Louis 1943.

Serije: Activités philosophiques. Ed.: Fac. de Philos. de l'Univ. de Montréal (Canada). Montréal 1947 ff. – Analecta Gregoriana. Ed.: Universitas Gregoriana. Romae 1930 ff. – De Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte. Uitg.: Het Spectrum. Utrecht 1943 ff – Bibliothèque thomiste. Ed.: Fac. de théologie, Le Saulchoir, Etiolles (S. et. O., France). Paris 1921 ff. – Doctor Communis. Acta et commentationes Pont. Acad. Romanae St. Tome A. Romae 1948 ff. – Journées d'études de la Société Thomiste. Ed.: Société Thomiste. Le Saulchoir (Kain) 1932 ff. – Studia Friburgensia. Hrsg. v. den Dominikaner-Professoren an der Universität Freiburg (Schweiz). 1924 ff. N.F.: 1947 ff. – Thomistische Studien. Schriftenreihe des »Divus Thomas«. Freiburg (Schweiz) 1943 ff.

Izdanje djela *lat.:* Opera omnia. (Iussu St. Pii V, Editio Piana.) Ed.: Vincentius Justinianus, T. Manriquez. Vol. 1-18. Romae 1570-71. *(Erste Gesamtausgabe, auf Veranlassung von Papst Pius V. erschienen.)* – Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum. Vol. 1 ff. Romae 1882 ff. *(Die kritische, noch nicht vollendete Gesamtausgabe, unter dem Namen »Editio*

Leonina« bekannt.) — Opera omnia. Vol. 1-25. Parmae 1852-72. Neudr. N.Y. 1948. — Opera omnia. Ed.: E. Fretté et P. Maré. T. 1-34. 2. ed, Parisii 1889-90. *(Bekannt unter dem Namen: Editio Vivès.)*

Studije: A. Dondaine, L'Edition des oeuvres de s. Th. In: Archiv f. Gesch. d. Philos. 43 (1961) 171-90. — Les Editions actuelles des oeuvres de s Th. In: Bull. thomiste 4 (1934-36) 80-84. — F. Pelster, Neue Textausgaben von Werken des hl. Th., des Johannes Pecham und Vitalis de Furno. In: Gregorianum 31 (1950) 284-303.

Izabrani tekstovi *lat. u. dt.:*Thomas-Brevier. Ed. J. Pieper. Mchn 1958. 490 S. ☆ *dt.:*Thomas von Aquin. Ausw., Übers. u. Einl. von J. Pieper. Ffm 1956. 234 S. — Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit. Zusammenstellung u. Verdeutschung von J. Pieper. 2. Aufl. Mchn 1949. 134 S. — Ausgewählte Schriften zur Staats- u. Wirtschaftslehre des Th. v. A. Von F. Schreyvogel. Jena 1923. 148 S. (Herdflamme. 3.) — Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre ausgew. u. mit e. Einl. vers. von G. Siewerth. Übers. von P. Wehbrink. Düsseld. 1954. 296 S. ☆ *engl.:* An Introduction to the metaphysics of S. Th. Texts sel. and transl. by J.F. Anderson. Chicago 1953. 137 S. — Selected Writings. Ed. by M.C. d'Arcy. 2. ed. London 1964. 320 S. — The political Ideas of S. Th. A. Representative Selection. Ed. with an introd. by D. Bigongiari N.Y. 1953. 217 S. (Hafner Library of Classics. 15.) — Philosophical Texts. Sel. and transl. with notes and an introd. by T. Gilby. Oxf. 1951. 430 S. — Theological Texts. Selected and transl. with notes and an introd. by T. Gilby. London, N.Y., Toronto 1955. 423 S. — Introduction to S. Th. A. Ed. and introd. by A. C. Pegis. N.Y. 1965. 690 S. — Basic Writings of S. Th. by A.C. Pegis. Vol. 1.2. N.Y. 1945. — Of God and his creatures. Transl. with some abridgments by J. Rickaby. Westminster 1950. 423 S. ☆ *franz.:* S. Thomas d'Aquin. Prés., choix de textes, bibliogr. par S. Breton. Paris 1965. 190 S. — L'Etre et l'esprit. Textes choisis et trad. par J. Rassam. Paris 1964. 188 S. — Les plus belles Pages de s. Th. d'A. Ed. et trad. par A. D. Sertillanges et B. Boulanger. Paris 1929. 281 S. — Pages choisies. Trad. franç. par Y. Simon. Préf. de J. Maritain. Paris 1939. 113 S. ☆ *ital.:* Il Maestro. Antologia dagli scritti di S. Agostino, S. Tommaso, S. Bonaventura, Matteo d'Acquasparta. Ed.: G. Bonafede. Roma 1957. 140 S. — I Maestri del sec. 13: S. Bonaventura, S. Alberto Magno, S. T. d'A. Introd., trad. e comm. di C. Buda. Messina, Firenze 1956. 120 S. — Il Problema della verità in S. T. d'a. (Passi scelti della Summa teologica e da altre opere tomistiche, con introd. de) S. Contri. Torino 1938. 252 S. — La Creazione dell'anima umana secondo S. T. Testi tomistici con introd. e note di G. Muzio. Una recente discussione. Roma 1961. 46 S. — Le prime Verità della vita cristiana. Trad. di A. Pucetti. Firenze 1929. 198 S.

Opći uvodi: J. Ameal, Santo Tomás de Aquino, Iniciación al estudio de su figura y de su obra. Madrid 1945. 366 S. — M. C. d'Arcy, Thomas Aquinas 2. ed. London 1944. 297 S. *(Einführung in das System des Th.)* — A. Bačić. Introductio compendiosa in Opera St. Th. A. In: Angelicum 1 (1924) 82-106; 2 (1925) 145-84; 223-76. *Zugleich:* Romae 1925. — M.-D. Chenu, Introduction à l'étude de s. Th. d'A. 2. éd. Montréal, Paris 1954. 305 S. *Dass., dt.:* Heidelb. 1960. *Dass., engl.:* Chicago 1964. *(Legt die geistesgeschichtlichen und methodologischen Voraussetzungen für das Studium von Th. dar.)* — E. Chicochetti, San Tommaso. Milano 1925. 122 S. — A. Cresson, S. Th. d'A., sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. 3. éd. Paris 1957. 135 S. — G. Darms, Thomas von Aquin. Ein Beitr. zu seinem Verständnis unter bes. Berücksichtigung d. neueren päpstlichen Erlasse. Brixen 1961. 127 S. — A. Forest, S. Thomas d'Aquin. Paris 1923. 147. S. — H.-D. Gardeil, Initiation à philosophie de s. Th. d'A. T. 1-4. Paris 1952-53. *Dass., engl.:* Vol. 1.2. London 1956-58. — E. Gilson, Le Thomisme. Introd. à la philosophie de s. Th. d'A. 6. éd. rev. Paris 1965. 480 S. (Etudes de philos. médiév. 1.) *Dass., eng.:* Cambr. 1930. 2. ed. N.Y. 1957. *Dass., span.:* Buenos Aires 1951. — M. Grabmann, Die Philosophie des hl. Th. v. A. in ihren Grundgedanken dargestellt. 2. Aufl. Nürnberg 1952. 64 S. (Görres-Bibl. 12.) — M. Grabmann, Thomas von Aquin. Persönlichkeit u. Gedankenwelt. Eine Einführung. 8. Aufl. Mchn 1949. 231 S. *Dass., engl.:* New ed. N.Y. 1963. *Dass., franz.:* Paris 1936. *Dass., ital.:* Milano 1940. *Dass., span.:* Nueva ed. Barcelona 1952. *(Kurze, aber vorzügliche Darstellung mit Bibliogr.)* — J. H. E. J. Hoogweld, Inleiding tot leven en leer van S. Th. v. A. 3. dr. Nijmegen, Utrecht 1939. 217 S. — O. Lottin, Comment interpréter et utiliser s. Th. d'A. In: Ephemer. theolog. Lovan, 36 (1960) 57-76. — R. Markovics, Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung. Rom 1956. 114 S. — F. Olgiati, L'Anima di S. T. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista. Milano 1923. 149 S. — D. Ordoñez, La Técnica del estudio en S. T. y la moderna pedagogía de la memoria. In: Estudios filosóf. 10 (1961) 165-99. — J. Peghaire, Comment être thomiste? In: Divus Thomas (Piac.) 9 (1932) 249-70. — A. C. Pegis, S. Th. and philosophy. Milwaukee 1964. 90 S. (Aquinas Lecture. 1964.) — E. Peillaube /éd/, Initiation à la philosophie de s. Th. Avec. N. M. Denis-Boulet, G. Capelle /u.a./. Paris 1926. 430 S. — J. Pieper, Kurze Auskunft über Th. v. A. /1. u. 2. Aufl. u. d. T.: Über Th. v. A./ 3. Aufl. Mchn 1963. 85 S. — J. Pieper, Hinführung zu Th. v. A. 12. Vorlesungen. 2. Aufl. Mchn 1963. 245 S. *Dass., engl.:* N.Y. 1962; London 1963. *Dass., schwed.:* Stockholm 1960. — L. O. de Raeymaeker, Introductio generalis ad philosophiam et ad Thomismum. Editio altera. Lovanii 1934. 199 S. — J. Ra-

mirez, Qué es un tomista? In: Ciencia Tomista 27 (1923) 164-93. – T. Richard, Comment étudier et situer s. Th.? Paris 1938. 214 S. – F. van Steenberghen, La Lecture et l'étude de s. Th. Réflexions et conseils. In: Rev. philosoph. de Louvain 53 (1955) 301-20. – F. J. Thonnard, S. Thomas d'Aquin. Paris 1934. 137 S. *Dass., span.:* Buenos Aires. – M. de Wulf, Initiation à la philosophie thomiste. 2. éd. Louvain 1949. 194 S.

Opći prikazi *s. auch Biographien:* E. de Bruyne, S. Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde. Bruxelles 1928. 348 S. – A. Cappelazzi, La Filosofia di S. T. Il movimento del pensiero. Cremona 1926. 160 S. – G. K. Chesterton, S. Thomas Aquinas. London 1933. 248 S. *Dass., dt.:* 2. Aufl. Heidelb. 1957. *Dass., franz.:* Paris 1935. *Dass., ital.:* 2. ed. Firenze 1949. *Dass., niederl.:* Amsterd. 1934. *Dass., span.:* 2. ed. Madrid 1942. – P. Cinti, S. T. d'A., il Dottore Angelico. Roma 1948. 358 S. – F. C. Copleston, Aquinas. Harmondsworth 1955. 263 S. *Dass., span.:* México, Buenos-Aires 1960 – M. Cordovani, L'Attualità di S. T. d'A. Milano 1923. 126 S. – A. Easby-Smith, Scholastic Synthesis according to the mind of S. Th. Philadelphia 1932. 130 S. – D. M. Gickler, Die Einheit im Weltbild des hl. Th. v. A. Ein Durchblick durch das philosophisch-dogmat. Lehrgebäude des Aquinaten... Vechta 1933. 352 S – S. M. Gillet, Thomas d'Aquin. Paris 1950. 283 S. – E. Gilson, S. Thomas d'Aquin. 6. éd. Paris 1941. 380 S. *Dass., engl. u. d. T.:* Moral values and the moral life. The ethical theory of S. Th. A. St. Louis, London 1931. Repr.: Hamden 1961. *Dass., span.:* 4. ed. Madrid 1964. – M.-M. Gorce, L'Essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand. Th. d'A. Paris 1933. 422 S. – J. Hessen, Th. v. A. und wir. Mchn, Basel 1955. 145 S. – J. Hessen, Die Weltanschauung des Th. v. A. Stgt 1926. 169 S. *Dazu:* M. Horten, Ist die Philosophie des hl. Th. v. A. in ihren Grundlagen verfehlt? Kritische Bemerkgn zu J. Hessen, Die Weltanschauung des Th. v. A. In: Philosoph. Jahrb. 39 (1926) 179-86; 298-308. – J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform d. Th. v. A. Mchn 1962. 138 S. *Dass., niederl.:* Hilversum 1964. – H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System u. seine geistesgeschictl. Stellung. 2. erw. Aufl. Paderborn 1961. 720 S. *Dass., engl.:* St. Louis 1944. – T. Pègues, Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique. Paris 1927. 446 S. *Dass., ital. u.d.T.:* Iniziazione tomista. Torino 1927. – I. Quiles, La Esencia de la filosofía tomista. Buenos Aires 1947. 470 S. – J. Ramírez, De Auctoritate doctrinali St. Th. A. Salamanca 1952. 330 S. – E. Rolfes, Die Philosophie van Th. v. A. Lpz 1920. 224 S. (Philosoph. Bibl. 100.) – G. Saitta, Il Carattere dela filosofia tomistica. Firenze 1934. 146 S. (Studi di lettere, storia e filos. 5.) *Zugleich in:* Giorn. crit. della filos. ital. 11 (1930) 257-71; 421-45; 12 (1931) 161-

92; 13 (1932) 1-28; 317-46. — A.-D. Sertillanges, La Philosophie de s. Th. d'A. Nouv. éd. rev. et augm. Vol. 1.2. Paris 1950. Réimpr.: 1955. — A.-D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin. Nouv. éd. Vol. 1.2. Paris 1955. 1. éd. 1931. *Dass., dt.:* 2. Aufl. Köln, Olten 1954. *Dass., engl.:* New ed. London 1961. *Dass., ital.:* Brescia 1932. *Dass., span.:* Buenos Aires 1946. — A. de Silva-Tarouca, Th. heute. 10 Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnungs-Metaphysik nach Th. v. A. Wien 1947. 208 S. — R. Steiner, Die Philosophie des Th. v. A. Dornach 1930. 131 S. — G. Truc, La Pensée de s. Th. d'A. Paris 1924. 325 S. — S. Uccello, Philosophia scholastica ad mentem St. Th. T. 1.2. Augustae Taurinorum 1922. — G. Vann, S. Thomas Aquinas. N.Y. 1947. 212 S. — J. Wébert, S. Thomas d'Aquin. Le génie de l'ordre. Ouvrage orné de huit héliogravures d'aprés L. Roisin. Paris 1934. 278 S. (Maîtres de la pensée relig. 6.) *Dass., span.:* Buenos Aires 1949. — L. de Wohl, The quiet Light (S. Th. A.). London 1950. 320 S. S. *Dass., dt.:* Olten 1950. — M. de Wulf, Mediaeval Philosophy illustrated from the system of Th. A. 2. ed. Cambr. (Mass.) 1929. 153 S.

24 Teze: P. Grenet, Les 24 Thèses thomistes. (De l'évolution à l'existence.) Paris 1962. 382 S. — N. M. Denis-Boulet, Les grandes Thèses Thomistes. In: Rev. fédéraliste (1923, juin) 324-40. — E. Hugon, Principes de philosophie. Les vingt-quatre Thèses thomistes. Paris 1922. 308 S. *Dass., span.:* 4. ed Buenos Aires 1946. — E. Hugon, Les vingt-quatre Thèses thomistes. In: Rev. thomiste (1920) 116-42; 310-18; (1921) 276-301; 356-84; (1922) 42-67. — G. Mattiussi, Le 24 Tesi della filosofia di S.T.d'A. 2. ed. Roma 1925. 277 S. Rist.: 1947. — A.-D. Sertillanges, Les grandes Thèses de la philosophie thomiste. Paris 1929. 247 S. *Dass., engl.:* Templyste 1956. *Dass., span.:* Buenos Aires 1948.

Opće studije i mišljenja: J.F. Anderson, Was S.Th. a philosopher? In: New Scholasticism 38 (1964) 435-44. *(Dazu: A.C. Pegis, Sub ratione Dei: a reply to Anderson. In: New Scholasticism 39 (1965) 141-57.)* — A. Baroni, L'Attualità di S.T. In: Studium (Roma) 4 (28) (1932) 459-76. — M. Baumgartner, La Filosofía tomista. In: Rev. Dominic. de filos. (1959, nr 5) 41-57. — L. Baur, Th.v.A. als Philosoph. In: Theolog. Quartalschr. 106 (1925) 249-66; 107 (1926) 8-38. — R.E. Brennan, The Mansions of thomistic philosophy. In: Thomist 1 (1939) 62-79. — S. Breton, S.Th. et la métaphysique du vivant. In: Aquinas 4 (1961) 257-92. — P. Brezzi, L'Umanesimo di S.T. In: Studium 55 (1959) 158-70. — E. Buonaiuti, S. Tommaso d'Aquino. Milano 1939. 80 S. — V. Burgos, Doctor Communis, Doctor Angelicus. In: Ciudad de Dios 140 (1925) 469-81. — M.H. Carré, Realists and nominalists: S. Augustine, Peter Abaelard, S.Th.A., William of Ockham. Oxf. 1946. 136 S. — P. Descoqs, S. Th. et le tho-

misme. Etude crit. In: Archives de philos. 10 (1934) 595-643. – R. Emmanuella. S.Th. as a critic. In: New Scholasticism 21 (1947) 303-40. – A. Forest, L'Esprit de la philosophie thomiste. In: Rev. des cours et conférences 34, I (1932/33) 577-88; 34,2 (1933) 13-23; 147-58; 357-70. – A. Forest, Figures et doctrines de philosophes du 13. siècle. 4. La réforme d'Albert le Grand et de s.Th.d'A. In: Rev. des cours et conférences 33 (1932) 375-84. – A. Gemelli, Il Significato filosofico del centenario della canonizzazione di S.T.d'A. In: Riv. di filos. neoscol. 16 (1924) 81-167. – P. Gény, La Cohérence de la synthèse thomiste. In: Xenia Tomistica. Vol. 1. Romae 1925. S. 105-25. – C. Giacon, La Filosofia di S.T. e i Seminari. In: Riv. di filos. neoscol. 31 (1939) 341-57. – E. Gilson, Sur l'Age de la maturité philosophique selon s.Th.d'A. In: L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac. T. 2. Paris 1964. S. 151-68.-E. Gilson, L'Humanisme de s.Th.d'A. In: Atti del 5. Congr. internaz. di filos. Napoli 1925. S. 976-89. – M. Grabmann, Die Bedeutung der kleineren Schriften des hl. Th.v.A. für das geistliche Leben. In: Theolog. Quartalschr. 76 (1923) 645-58. *Dass., franz. in:* Vie spirituelle 10 (1924) 48-64. – E. Janssens, Comment suivrons-nous s.Th. Vrai thomisme et faux thomisme. Liége 1925. 32 S. – M.A. Janvier, L'Humilité intellectuelle en s.Th.In: Janvier, L'âme dominicaine. Vol. 1. Paris 1933. S. 41-64. – R. Jolivet, De l'Actualité de s. Th. In: Sciences ecclés. 15 (1963) 325-49. – R. Jolivet, S.Th. et notre connaissance de l'esprit humain. In: Rev. de philos. (1933) 295-311. – R. de La Rosa, La Misión de un pensador (S.T.de.A.). In: Frumentum 1 (1948) 21-36. – G.M. Manser, Des Aquinaten Ruf und Ruhm. In: Divus Thomas 11 (1933) 117-37. *(Seine Wirkung durch die Jahrhunderte bis z. Gegenwart.)* – G.M. Manser, Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl.Th.v.A. In: Divus Thomas 1 (1923) 216-32. – J. Maritain, L'Humanisme de s.Th.d'A. In: Mediaeval Studies 3 (1941) 174-84. – J. Maritain, S. Thomas d'Aquin. In: Rev. universitaire 28 (1927) 257-82. – J. Maritain, S.Th. et l'unité de la culture chrétienne. In: Vie intellect. 25 (1928) 46-74. *Dass., dt. in:* Kath. Gedanke 2 (1929) 11-30. – E. Mensch, C. Lemaître et A. Mativa, S.Th.d'A. Le théologien, le métaphysicien, le poète. Bruges 1924. 70 S. – W. Pohl, Th. v. A. Ein Lehrer der Wahrheit. Wien 1924. 38 S. – E. Przywara, Th.v.A. als Problematiker. Ein Versuch. In: Stimmen d. Zeit 109 (1925) 188-99. – J. Ramirez, De propria Indole philosophiae St.Th.A. In: Xenia Thomistica. Vol. 1. Romae 1925. S. 53-64. – M. Revilla, S.T. modelo de vida y maestro de doctrina. In: Ciudad de Dios 140 (1925) 492-510. – T. Richard, Positivité de la doctrine de s.Th. In: Xenia Thomistica. T. 1. Romae 1925. S. 33-52. – F. Rüsche, Aristotelischthomistische Philosophie und christliche Theologie: In: Theol. u. Glaube 30 (1938) 194-209. – E. Salvado-

ri, Il Coure, il buon senso e il genio di S.T. In: Memorie Domenicane 41 (1924) 179-89. *Zugleich:* Arezzo 1924. — F. Siegfried, S.Th. the thinker. In. Eccles. Rev. 69 (1923) 10-21. — C. Spicq, Thomas d'Aquin. 6. S. Th.d'A. exégète. In: Dict. de théol. cath. 15 (1946) 694-738. — E. Stakemeier, Die geistige Gestalt des hl. Th.v.A. In: Theol. u. Glaube 30 (1938) 628-41. — A.E. Taylor, S.Th, as a philosopher. Oxf. 1924. 32 S. *Zugleich in:* Philosoph. Studies (1934) 224-57. — P. Tischleder, Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl.Th.v.A. für Metaphysik, Ethik u. Theol. Freiburg i. Br. 1927. 37 S. — E. Ugarte de Ercilla, S.T. y l'apoteosis de la filosofía cristiana. In: Razón y Fe 68 (1924) 302-12. — G. Vann, S.Th. and humanism. In: Blackfriars 13 (1932) 395-402; 467-76. — M. Vetter, Die geistige Heimat des hl.Th.v.A. Wien 1946. 22 S. — R. Villeneuve, S.Th mystique docteur. In: Rev. Dominic. 34 (1927) 271-85. — R. Welschen, The Continuity and scientific autonomy of thomistic philosophy. In: Xenia Thomistica... T. 1. Romae 1925. S. 127-45.

KOMPARATIVNE STUDIJE

Toma i Antika: A.H. Armstrong, Aristotle, Plotinus and S.Th. Oxf. 1946. 11 S. (Aquinas Papers. 4.) — J. Bauer, Die Ideenlehre Platons im Urteil des Aquinaten. In: Salzb. Jahrb. f. Philos. 3 (1959) 56-74. — V.J. Bourke, S.Th. and the Greek moralists. Milwaukee 1947. 63 S. — D.A. Callus, Les Sources de s. Th. Etat de la question. In: Aristote et s. Thomas d'A. Louvain 1957. S.93-174. — T. Deman, Socrate dans l'oeuvre de s.Th.d'A. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 29 (1940) 177-205. — M.de Corte, Themistius et s.Th.d'A. In: Archives d'hist. doctr. et littér. du m.-â. 7 (1932) 47-84. — L. Farre, T.deA y el neoplatonismo. La Plata 1966. 132 S. — R.J. Henle, S. Th. and Platonism. A study of the Plato and Platonici texts in the writings of S. Th. The Hague 1956. 487 S. — W. Jaeger, Humanismus und Theologie. (Neue Aufl.) Heidelb. 1960. 78 S. (Thomas im Gespräch. 3.) *Dass., engl.:* Milwaukee 1943. *Dass., franz.:* Paris 1956. *Dass., ital.:* Milano 1958. *(Klassischer u. thomisticher Humanismus.)* — K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Th.v.A. Leiden 1966. 508 S. (Studien z. Problemgesch. d. antiken u. mittelalterl. Philos. Hrsg. v. J. Hirschberger. 1.) — A.C. Pegis, S. Th. and the Greeks. Under the auspices of the Aristotelian Society of Marquette Univ. Milwaukee 1951. 107 S. (Aquinas Lecture. 1939) — E.K. Rand, Cicero in the courtroom of S.Th.A. Milwaukee 1946. 115 S. (Aquinas Lecture. 1945.) — P. Rotta, S.T. e il pensiero classico. In: S. Tommaso d'Aquino. Pubbl... Milano 1923. S. 51-83. — G. Verbeke, Ammonius et. s. Th. Deux commentaires sur le »Peri Hermeneias« d'Aristote.

In: Rev. philosoph. de Louvain 54 (1956) 228-53. – G. Verbeke, S. Th. et le stoïcisme. In: Antike u. Orient im Mittelalter. Bln 1962. S. 48-68. *Zugleich in:* Miscellanea mediaevalia. Bd 1. Bln 1962. S. 48-67.

Toma i Aristotel: J.F. Bannon. Th.A. in forgotten role. In: Thought 7 (1932/33) 646-60. *(Kühnheit u. Schwierigkeit des Th. Aristoteles zu »christianisieren«.)* – V.B. Buzzetti, Institutiones philosophiae iuxta divi Th. et Aristotelis inconcussa dogmata comparatae, nec non a D. Angelo Testa adauctae et traditae, nunc primum editae, Amato Masnovo curante. Vol. 1.2. Piacenza 1940-41. – V. de Couesnongle, La Causalité du maximum. 1. L'utilisation par s. Th. d'un passage d'Aristote. 2. Pourquoi s. Th. a-t-il mal cité Aristote? In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 38 (1954) 433-44; 658-80. – T. Deman, Remarques critiques de s. Th. sur Aristote interprète de Platon. In: Sciences philosoph. et théolog. 1 (1941/42) 133-48. – R. Garrigou-Lagrange, De Investigatione definitionum secundum Aristotelem et St. Th. In: Acta Pont. Acad. Romanae St. Thomae et relig. cath. 2 (1935) 193-201. – L.-B. Geiger, S. Th. et la métaphysique d'Aristote. In: Aristote et s. Thomas d'Aquin. Louvain 1957. S. 175-220. – M. Grabmann, Der Aristotelismus des hl.Th.v.A. In: Theologie u. Seelsorge (1944) 19-26. – M. Grabmann, Esencia y significación del aristotelismo de S.T.de A. In: Ciencia Tomista 67 (1944) 323-37. – A.J. Halpin, The Location of qualitative essence. 1. Aristotle and Aquinas. In: New Scholasticism 10 (1936) 145-66. – T.R. Heath, S. Th. and the Aristotelian Metaphysics. Some observations. In: New Scholasticism 34 (1960) 438-60. – C. Mazzantini, Platonismo e aristotelismo nella filosofia dell'Aquinate. In: Salesianum 3 (1941) 242-58. – C. Mercier, République ou monarchie. Etude comparée de la pensée d'Aristote et de s. Th. In: Rev. thomiste 8 (1925) 101-23. – H. Meyer, Th.v.A. als Interpret der aristotelischen Gotteslehre. In: Aus d. Geisteswelt d. M.-A.s 1. Festschr. Grabmann. Münster 1935. S. 682-87. – D.T. Mullane, Aristotelianism in S. Th. Washington 1929. 196 S. Diss. – C. O'Neill, E. Chapman, The Relations between ethics and politics according to Aristotle and S. Th. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. 15 (1939) 176-90. – A.C. Pegis, Matter, beatitude, and liberty. In: Thomist 6 (1943) 265-80. – F. Pelster, Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl.Th.v.A. In: Gregorianum 16 (1935) 325-48, 531-61; 17 (1936) 377-406. – E. Rolfes, Die aristotelischen Grundlagen der thomistischen Doktrin. In: Divus Thomas. Ser. 3, 1 (1923) 68-73. – G. Soleri, Aristotele e S.T. Osservazioni sulle concezioni dell'essere, dell'anima e dell'etica nei due pensatori. In: Riv. di filos. neoscol. 51 (1959) 193-228. – J.B. Sullivan, An Examination of the first princi-

ples in thought and being in the light of Aristotle and Aquinas. Washington 1939. 150 S. Diss.—A. Thiry, S. Th. et la morale d'Aristote. In: Aristote et s. Thomas d'Aquin. Louvain 1957. S. 229-58. — W.H. Turner, S. Th.' Exposition of Aristotle. In: New Scholasticism 35 (1961) 210-24.

Toma i Patristika: I. Backes, Th.v.A. und die Tradition der Väterzeit. In: Pastor Bonus (Trier) 49 (1938) 94-99. — K.F. Doherty, S. Th. and the Pseudo-Dionysian symbol of light. In: New Scholasticism 34 (1960) 170-89. — C. Dozois, Sources patristiques chez s.Th.d'A. In: Rev. Univ. d'Ottawa 33 (1963) 28*-48*; 145*-67*; 34 (1964) 231*-41*. — J. Durantel, S. Th. et le Pseudo-Denis. Paris 1919. 274 S. — G. Geenen, Thomas d'Aquin. 7. S. Th. et les Pères. In: Dict. de théol. cath. 15 (1946) 738-61. — E. Trepanier, S. Th. et le De hebdomadibus de Boëce. In: Laval théolog. et philosoph. 6 (1950) 131-44. — J.M. Vosté, De investigandis Fontibus patristicis St. Th. In: Angelicum 14 (1937) 417-34. — M. Waldmann, Th. und die »Mystische Theologie« des Pseudo-Dionysius. In: Geist u. Leben 22 (1949) 121-45.

Toma i Augustin: C. Boyer, S. Th. et s. Augustin. In: Scuola cattol. 52 (1924) 22-34. — O.N. Derisi, Augustinismo y tomismo. In: Augustinus 4 (1959) 67-81. — G. Gallucci, Il Tema agostiniano e il tema tomistico nella speculazione filosofica. In: Sophia 2 (1934) 39-53. — A. Gardeil, S. Th. et l'illuminisme augustinien. In: Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique. Vol. 2. App. Paris 1927. S. 313-25. — E. Gilson, L'Idée de philosophie chez s. Augustin et chez s. Th.d'A. In: Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae. Romae, Taurini 1931. S. 75-87. *Zugleich in:* Vie intellect. 8 (1930) 46-62. — E. Gilson, Pourquoi s. Th. a critiqué s. Augustin? In: Archives d'hist. doctr. et littér. du m.-â 1 (1926) 5-127. — E. Gilson, Réflexions sur la controverse s. Th. — s. Augustin. In: Mélanges Mandonnet. 1. Paris 1930. S. 371-83. — A. Guzzo, Agostino e T. Torino 1956. 275 S. — A. Masnovo, S. Agostino e S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 33 (1941) 44-55. — A. Masnovo, S. Agostino e. S. T. Concordanze e sviluppi. 2. ed Milano 1950. 201 S. — V. Miano, Agostinismo in S. T., filosofo cristiano. In: Scuola cattol. 73 (1945) 17-30. — F.-J. Thonnard, Philosophie augustinienne et philosophie thomiste. In: Année théolog. Augustin. 10 (1949) 343-54. — L. Teixidor, La Libertad humanna en S. Agustín. In: Estudios ecles. 9 (1930) 433-61. *(Über di augustin. Quellen zu versch. Werken des Thomas.)* — L. Visman, S. Augustinus en S. Th. Doctores veritatis. In: Thomistisch Tijdschr. v. kath. Kultuurleven 1 (1930) 665-85. — S. Zarb, Le Fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S.T.d'A. In: Angelicum 15 (1938) 169-200.

Toma u srednjem vijeku: C. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Tugendlehrer des Th.v.A. und seine disputation vor König Manfred. Mchn 1920. 55 S. (Sitzungsberr. d Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. histor. Kl. Jg. 1920.) *Dass., ital.* in: Riv. di filos. neoscol. 13 (1921) 126-46; 220-37. – E. Benz, Joachim-Studien. 3. Th.v.A. u. Joachim de Fiore. Eine kathol. Antwort auf die spiritualistische Kirchen- u. Geschichtsanschauung. In: Zeitschr. f. Kirchengesch. 53 (1934) 52-116. – E. Buonaiuti, Gioacchimo da Fiore, S. Bonaventura, S. T. In: Ricerche religiose 6 (1930) 289-97. – G. Busnelli, L'Accordo di Sigieri di Brabante e T.d'A. secondo nuovi documenti. In: Civiltà cattol. 83, 1 (1932) 120-35. – D.A. Callus, The Philosophy of S. Bonaventure and of S.Th. In: Blackfriars 21 (1940) 151-64; 249-67. – D.A. Callus, S.T.d'A. e. S. Alberto Magno. In: Angelicum 37 (1960) 133-61. – C. Dawson, The Origins of the European scientific tradition: S. Th. and Roger Bacon. In: Clergy Rev. 2 (1931) 193-205. – F. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Th.v.A. in den ersten 50 Jahren nach seinem Tod. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 37 (1913) 266-318. – E. Elorduy, S. T. y el tradicionalismo medieval. San Sebastián 1939. 120 S. – C. Fabro, Le grandi Correnti della scolastica e S.T.d'A. In: Riv di filos. neoscol 31 (1939) 329-40. – A. Galikowski, De praecipuis Controversiis philosophico-theologics inter Thomistas et Scotistas. In: Collectanea Franciscana Slavica 1 (1937) 55-80. – R. Garrigou-Lagrange, S. Albert le Grand, théologien et précurseur de s. Th. In: Nova et vetera 8 (1933) 35-44. – A. Getino, Leyenda de S. T. de A. siglo XIV. Madrid 1925. 220 S.– E. Gilson, S. Th. et la pensée franciscaine. (Conférence donnée à Montréal.). In: Orient 10 (1926) 247-53; 286-91; 329-35. – P. Glorieux, De quelques »Emprunts« de s. Th. In: Rech. de théol. anc. et médiév. 8 (1936) 154-67. *(Über die Entleihung aus den »Quaestiones disputatae« des Bonaventura.)* – M. Grabmann, Die Kanonisation des hl.Th.v.A. in ihrer Bedueutung f. d. Ausbreitung u. Verteidigung s. Lehre im 14. Jahrh. In: Divus Thomas 1 (1923) 233-49. – M. Grabmann, Th.v.A. und Petrus von Hibernia. In: Philosoph. Jahrb. d. Görres-Ges. 33 (1920) 347-62; *erg. in:* Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben. 1. Mchn 1926. S. 249-65. – M. Grabmann, Die Wege von Th.v.A. zu Dante. Fra Remigo de'Girolami O. Pr., Schüler des hl.Th.v.A. u. lehrer Dantes. In: Dt. Dante-Jahrb. 9 (1925) 1-35. – M. Grabmann, Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl.Th.v.A. im Mittelalter. In: Divus Thomas 25 (1947) 3-28; *Zweitdr. in:* Aus Philosophie u. Theologie. Fritz Tillmann z. 75. Geb. Düsseld. 1950. S. 64-83. – M.F. Griesbach, John of Paris as representative of thomistical philosophy. In: E. Gilson, Tribute. Milwaukee 1959. S. 33-50. – E. Hocedez, Gilles de Rome et. s. Th. In:

Mélanges Mandonnet. T. 1. Paris 1930. S. 385-409. — H.L. Janssens, S.Th. et. s. Anselme. In: Xenia Thomistica... T. 3. Romae 1925. S. 289-96. — M. Jugie, Georges Scholarios et s.Th.d'A. In: Mélanges Mandonnet. T. 1. Paris 1930. S. 423-40. (Bibl. thomiste. 13.) — I. Koch, Durandus de s. Porciano. Forschung z. Streit um Th.v.A. zu Beginn d. 14. Jh.s. T. 1. Münster 1927. 436 S. (Beitrr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M.-A.s. 26.) — M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in der Zeit nach Th.v.A. In: Philosoph. Jahrb. 40 (1927) 40-56. — Z. Kuksewicz, Le Prolongement des polémiques entre les Albertistes et les Thomistes vu à travers le »Commentaire du De anima« de Jean de Glogow. In: Archiv F. Gesch. d. Philos 44 (1962) 151-72. — A. Landgraf, Porretanisches Gut beim hl.Th.v.A. In: Acta Pont. Acad. Romanae St. Thomae Aq. et relig. cath 6 (1939/40) 214-25. — M.H. Laurent, Pierre Roger et Th.d'A. In: Rev. thomiste 14 (1931) 157-73. — B. Mantilla Pineda, S.T. y Duns Scoto. In: Conmemoración del 4 centenario de los Franciscanos en Colombia. Bogotá 1953. S. 339-47. — M. Maresca, T.d'A. e la scolastica. Milano 1943. 238 S. — M. Müller, Meister Eckhart's Seelenlehre und ihr Verhältnis zur Scholastik, insbes. zur Lehre des hl.Th. München-Gladbach 1935. 55 S. Diss. Bonn. — B. Nardi, Alberto Magno e S. T. In: Giorn. crit. della filos. ital. 22 (1941) 35-47. — M.A. O'Neill, Le B. Jean Duns Scot en face de s. Th.d'A. In: France francisc. 8 (1925) 491-501. — X. Rousselot, S. Alberto, S.T. y S. Buenaventura. Trad. de M. Granell. Buenos Aires 1950. 145 S. — F. Sassen, Th.v.A. en Siger van Brabant. In: De Beiaard 8 (1923) 455-78. — M. Schmaus, Der »Liber propugnatorius« des Th. Angelicus und die Lehrunterschiede zwischen Th.v.A. und Duns Scotus. T. 2, Bd 1.2. Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Münster 1930. — J. Slipyj, De St.Th.A. atque theologia et philosophia scholastica. In: Bohoslavia 3 (1925) 91-116; 226-29. — G. Théry, Essai sur David de Dinant d'après Albert le Grand et s. Th. In: Mélanges thomistes. Le Saulchoir 1923. S. 361-408. — G. Wallerand, Henri Bate de Malines et s. Th.d'A. In: Rev. néoscol. de philos. 36 (1934) 387-411. — H. Wilms, Konrad Köllin als Thomaskommentator. In: Divus Thomas 15 (1937) 33-42.

Toma i arapska filozofija: G.C. Anawati, Une Preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et s. Th. In: Mélanges. Inst. Dominic. d'ét. orient. du Caire (1956) 207-58. — M. Asín Palacios, El Averroismo teológico de S. T. de A. In: Huellas del Islam. S. Tomás de A., Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz. Madrid 1941. S. 13-72. — S. de Beaurecueil, Ghazzali et s. Th.d'A. In: Bull. de l'Institut français d'Archéol. orientale. Il Cairo 1947. S. 199-238. — M. de Contenson, S. Th. et l'avicennisme latin. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 43 (1959) 3-31. — H.D. Dondaine, A propos d'Avicenne

et de s. Th. In: Rev. thomiste (1951) 441-53. — M. Fakhry, Islamic Occasionalism and its critique by Averroës and Aquinas. London 1958. 221 S. — A. Lobato, Avicena y. S. T. In: Estudios filosóf. 4 (1955) 45-80; 5 (1956) 83-130; 511-51. — A. Lobato, De Influxu Avicennae in theoria cognitionis St. Th. A. Granada 1956. 134 S. Diss. Romae. — A. Masnovo, I primi Contatti di S. T. Con l'averroismo latino. In: Riv. di filos. neoscol. 16 (1924) 367-76; 17 (1925) 43-55. — T. O'Shaughnessy, S. Th.' changing Estimate of Avicenna's teaching on existence as an accident. In: Modern Schoolman 36 (1958/1959) 245-60. — C. Vansteenkiste, Autori arabi e giudei nell'opere di S. T. In: Angelicum 37 (1960) 336-401. — C. Vansteenkiste, S.T.d'A. ed Averroè. In: Riv. studi orient. 32 (1957) 585-623. B.H. Zedler, S. Th., interpreter of Avicenna. In: Modern Schoolman 33 (1955/56) 1-18.

Toma i Dante: G. Busnelli, S. T. e l'eccletticismo di Dante. In: S. Tommaso d'Aquino. Milano 1923. S. 294-302. — M. Cordovani, S. T. e Dante. In: Memorie Domenicane 40 (1923) 123-50. *Zugleich in:* Divus thomas (Piac.) 8 (1921) 190-219. — J. Draime, Art et théologie; Dante et. s. Th. In: Rev. Dominic. 31 (1925) 390-406. — G. Mazzone, S. T. e Dante. In: Giorn. dantesco 27 (1924) 341-46. — F. Orestano, Dante e il buon Frate T. In: Sophia 9 (1941) 1-19. — G.G. Walsch, The Doctrine of S. Th. in the »Convivio« of Dante. In: Gregorianum 16 (1935) 504-30.

Toma i jevrejska filozofija: F. Brunner, Platonisme et Aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par s. Th.d'A. Louvain, Paris 1965. 92 S. (Chaire Cardinal Mercier. 1963.) — E. S. Koplowitz, Über die Abhängigkeit Th'. v. A. von Boethius und R. Mose ben Maimon. Kallmünz 1935. 97 S. Diss. Würzb. — B. Mailloux, S. Th. et les Juifs. Essais et bilans. In: Rev. Dominic. 1 (1935) 217-35. *Zugleich:* Montréal 1935. 31 S. (Rev. Dominicaine. 1935, extr.) — M. Wittmann, Die Stellung des hl. Th.v.A. zu Avencebrol. Münster 1900. 79. S.

Toma u Renesansi: J. Arintero, Influencia de S. Th. en la mistica de S. Juan de la Cruz y S. Teresa. In: Vida sobrenat. 7 (1924) 165-82. — M. Daffara, Tommaso de Vio Gaetano interprete e commentatore della morale di S. T. In: Il Card. Tommaso de Vio Gaetano nel quarto cent. della sua morte. Milano 1935. S. 75-101. (Riv. di filos. neoscol. Vol. 27, suppl.) — G. Di Napoli. S. T. nell'Umanesimo e nel Rinascimento. In: Euntes docete 10 (1957) 159-84. — L. Ferrari, A thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's »abstractio totalis«. In: Angelicum 42 (1965) 441-62. — C. Giacon, La seconda Scolastica. Vol. 1. I grandi commentatori di S. T. Milano 1944. 233 S.—J. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassi-

schen Kommentatoren des hl.Th.v.A. Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan. Pullach b. Mchn 1959. 176 S. (Pullacher philosoph. Forschgn. 4.) – P. Mesnard, Une Application curieuse de l'humanisme critique à la théologie: l'Eloge de s.Th. par L. Valla. In: Rev. thomiste (1955) 159-76. – W.R. O'Connor, Molina and Bañez as interpreters of S.Th.A. In: New Scholasticism 21 (1947) 243-59.

Toma u novom vijeku: E. Baudin, Le Panhédonisme psychologique de Pascal (en face de la morale de s.Th.). In: Rev. sciences relig. 5 (1925) 439-70. – G. Ceriani, L'Ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica. Milano 1938. 388 S. (Pubbl. Univ. catt. dell'S. Cuore. Sc. filosof. 28.) – M. Cordovani, L'Etica dell'idealismo e la critica di S.T. In: Riv. di filos. neoscol. (1924) 11-22. – J. Croteau, Les Fondements thomistes du personnalisme de Martain. Ottawa 1955. 267 S. – B. Eing, Tomistische Grundsätze und Newton'sche Gesetze. In: Divus Thomas 8 (1930) 317-28. – R. Garrigou-Lagrange, L'Attraction universelle (S.Th. et Newton). In: Philosophia perennis. Vol. 2. Ratisbonae 1930. S. 843-53. – R. Garrigou-Lagrange, S.Th. et s. Jean de la Croix. In: Vie spirituelle 25 Suppl. (1930) 16-37. – J.J. Laky, A Study of G. Berkeley's philosophy in the light of the philosophy of S.Th.A. Washington 1950. 129 S. Diss – J. Muncunill, Un Tratado inédito del P. Juan Muncunill (1848-1928); »Eximius Doctor P. Suárez, fidelis St.Th. discipulus«. Ed. y pres. por F. de P. Solá. In: Estudios ecles. 22 (1948) 509-48. (Nr. extr.) – G. Muzio, S.T., Rosmini e S. Sordi. In: Riv. di filos. neoscol. 12 (1920) 399-414. – J. Owens, S. Th. and elucidation. In: New Scholasticism 35 (1961) 421-44. – E. Przywara, Th.v.A., Ignatius v. Loyola, Friedrich Nietzsche. In: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 11 (1936) 257-95. – M. Roding, Th.v.A. und Karl Marx. Antrittsvorlesung. Graz 1953. 22 S. – J.K. Ryan, The Reputation of S.Th.A. among English protestant thinkers of the 17. century. In: New Scholasticism 22 (1948) 1-3; 126-208. – G. Sestili, S.T.d'A. e la filosofia italiana. In: Divus Thomas (Piac.) 2 (1925) 483-516. – M.F. Shepperson, Comparative Study of S.Th.d'A. and Herbert Spencer. Pittsburgh 1923. 85 S. – L. Teixidor, El P. Suárez y S.T. Notas crít. In: Estudios ecles. 13 (1934) 111-54; 262-86. – W.A. Wallace, S.Th.A., Galileo and Einstein. In: Thomist 24 (1961) 1-22.

Toma i Descartes: F.G. Barberena, Dos Actitudes ante el realismo: Descartes y S.T. In: Estudios filosóf. 6 (1957) 187-202. – J. Benes, Descartes aut Th.A. Problema cognitionis apud Cartesium iuxta principia philosophiae christianae diiudicatum. Pragae 1935. 123 S. – O.N. Derisi, El Espiritu de dos filosofias. Realismo metaf-

isico e idealismo racionalista. S.T.de A. y Renato Descartes. In: Estudios (Buenos Aires) 57 (1937) 469-514. — P. Garin, Thèses cartésiennes et thèses thomistes. Paris 1932. 178 S. Thèse Grenoble. — P. Siwek, Problema valoris in philosophia St.Th. et Cartesii. In: Gregorianum 18 (1937) 518-33.

Toma i Kant: G. Ardley, Aquinas and Kant: the foundations of the modern sciences. London 1950. 256 S. *(Verbindung der kantischen u. neukantischen Philosophie mit der Universalientheorie der Scholastik.)* — J.M. Dalmau, S.T. i Kant. In: Analecta Sacra Tarraconiensia 1 (1925) 243-58. — E. Guinassi. S.T.d'A. e E. Kant. In: Scuola cattol. 52 (1924) 35-53. — A.M. Pirotta, Zamboni, Kant und St. Th. In: Divus Thomas 3 (1925) 185-204.

Toma i sadašnjost: F. Albanese, La Filosofia di S.T. e gli sviluppi della scienza moderna. 1. Sviluppi della filos. di S.T. riguardo alle facolta conoscitive dei bruti super. e riguardo alle analoghe fac. immaginative dell'uomo. Palermo 1934. 55, 39 S.—F. Albanese, Svolgimenti di una filosofia tomistica in armonia con la scienza moderna. Palermo 1949. 168 S.—F. Aveling, S. Th. and modern thought. In: S. Thomas Aquinas. Papers from..., held at Cambr. 1924. Ed. by C. Lattey. Cambr. 1925. S. 94-131. — R.G. Bandas, Contemporary Philosophy and thomistic principles. Milwaukee 1932. 468 S.—E.M. Barbado, Correlaciones del entendimiento con el organismo. Comparación de las doctrinas modernas con las de S.T. In: Ciencia Tomista 33 (1926) 177-202; 34 (1926) 161-95. — T. Bartolomei, Idealismo e realismo. L'idealismo italiano contemporaneo esaminato alla luce delle dottrine di S.T.d'A. Vol. 1.2. Torino 1937. — T. Bartolomei, S.T.d'A. alla luce della critica moderna. Vol. 1.2. Napoli 1939-1940. — L. Billot, S.Th. et sa philosophie à l'époque actuelle. In: Acta hebdomadae august.-thomist... ab Acad. Romana... Taurini 1931. S. 9-27. — P. Bordoy-Torrents, Intorno alla Restaurazione della filosofia di S.T.d'A. In: Xenia Thomistica... Vol. 1. Romae 1925. S. 87-104. — C. Boyer, S.Th. et certaines tendances de la pensée moderne. In: Doctor Communis (1952) 1-10. — E.F. Caldin, Modern Physics and thomist philosophy. In: Thomist 2 (1940) 208-25. — E. Carton de Wiart, La Doctrine morale d'aujourd'hui à la lumiére de s.Th.d'A. Malines 1932. 30 S. (Collectanea Mechliniensia. 6.) — O.N. Derisi, Filosofía moderna y filosofía tomista. Nueva ed. Vol. 1.2. Buenos Aires 1945. — P. Engelhardt, Th.v.A. vor 700 Jahren — vor 25 Jahren — heute. In: Neue Ordnung 11 (1957) 344-50. — C. Fabro, S.T. e il pensiero moderno. In: Aquinas 7 (1964) 3-28. — J. Feldman, Th. v. A. in der modernen Philosophie. In: Theol. u. Glaube 16 (1924) 1-24. — G. Fraile, El Retorno a S.T. In: Ciencia Tomista 60 (1941) 81-108. —

A.G. Fuente, Filosofía actual y filosofía de S.T. a la luz de la »Humani generis«. In: Estudios filosóf. 1 (1951/52) 27-43. — M. García Fernández, El Matematismo moderno a la luz de la filosofía tomista. In: Ciencia Tomista 75 (1948) 192-229. — E. Grunert, Objektive Norm, Situation und Entscheidung. Ein Vergleich zwischen Th.v.A. u. Karl Jaspers. Bonn 1953. 99 S. Diss. — P. Künzle, Th.v.A. und die moderne Eschatologie. In: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 8 (1961) 109-20. — B. Lakebrink, Der thomistiche Platonismus und die moderne Theologie. In: Beispiele. Festschr. f. E. Fink z. 60. Geb. Den Haag 1965. S. 254-69. — N.M. Luyten, Thomistische Philosophie — heute. In: Studia philosoph. 9 (1949) 130-41. — J. Maritain, S.Th. apôrte des temps modernes. In: Rev. des jeunes 14 (1924) 461-505. *Zugleich in:* Xenia Thomistica... Vol. 1. Romae 1925. S. 65-85. *Dass., dt. in:* Das Siegel 2 (1926) 4-33. — C. Mazzantini, Attualità e italianità di S.T.d'A. filosofo. In. Convivium 1 (1929) 417-30. — J. Meurers, Die Situation der modernen Naturwissenschaft und die thomistische Denkhaltung. In: Philosoph. Jahrb. 63,2 (1954 /1955/) 361-90 /Festschr. f. Hans Meyer./. — H. Meyer, Martin Heidegger und Th.v.A. Mchn 1964. 154 S. — P. Naddeo, Modernità, attualità, italianità di S.T.d'A. (Discorso.) Salerno 1933. 30 S. — W.T. Noon, Joyce and Aquinas. New Haven (Conn.) 1963. 167 S. — L. Oeing-Hanhoff, Th.v.A. und die Situation des Thomismus heute. In: Philosoph. Jahrb. 70 (1962/63) 17-33. — J. Owens, S.Th.A. and modern science. In: Transact. R. Soc. of Canada 1 ser. 4, sect. 2, (1963) 283-93. — R. Padellaro, A proposito di un Incontro tra Heidegger e la filosofia tomista. In: Giorn. di metaf. 15 (1960) 16-41. — U.A. Padovani, S.T. e la cultura moderna. In: Giorn. di metaf. 1 (1946) 17-24. — J. Raby, Contemporary Thought and S.Th. In: Dublin Rev. 172 (1923) 252-66. — L. de Raeymaeker, What S.Th. means today. In: Rev. of politics 20 (1958) 3-20. — P.A. Rohner, Th.v.A. oder Max Scheler. In: Divus Thomas 1 (1923) 250-74; 329-55; 2 (1924) 55-83; 257-69; 3 (1925) 129-44; 282-98. — J.P. Steffes, Th.v.A. und seine Bedeutung für die Gegenwart. In: Hochland 22 (1924/25) fasc. 1,44-48; fasc. 2,216-32. — E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl.Th.v.A. Versuch einer Gegenüberstellung. In: Festschr. E. Husserl. Halle 1929. S. 315-38. — M. Stock, Methodological Reflections on Aquinas and Freud. In: Boston Studies in the philosophy of science. Vol. 2. N.Y. 1965. S. 401-27. — L. Urbano, Einstein y S.T. Estudio crítico de las teorás relativistas. 1. Espacio, tiempo, movimiento. Valencia 1926. 236 S. (Bibl. de Tomistas Esp. 2.) — L. Urbano, Einstein y S.T. El concepto relativista del espacio y la doctrina del Angelico Doctor. In: Miscellania Tomista en commemor. del sisé cent... Barcelona 1924. S. 97-154. (Estud. Franc. 24.) — L. Urbano, Einstein y S.T.

Las teorias relativistas acerca del tiempo y las doctrinas del Angelico Doctor. In: Divus Thomas (Piac.) 2 (1925) 25-64; 667-719. B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. In: Symposion 2 (1949) 1-190. *Dass., franz.:* Paris, Bruges 1958. 290 S. – A. Zachhi, La moderna Metapsichica alla luce dei principi di S.T. In: Angelicum 4 (1927) 95-113; 271-88. – J. Zaragüeta y Bengoechea, S.T. de A. en su tiempo y en el nuestro. Madrid 1942. 46 S.

BIOGRAFIJE

Suvremene biografije: Guillelmus de Tocco, Vita St.Th.A. Ligugé 1929. 160 S. – E. Janssens, Les premiers Historiens de la vie de s.Th.d'A. In: Rev. néoscol. de philos. 25 (1924) 201-14; 325-52; 452-76. – T. Pègues et F.X. Maquart, S. Thomas d'Aquin. Sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins au procès de canonisation. Paris 1925. 402 S. – F. Pelster, Die älteren Biographien des hl.Th.v.A. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 44 (1920) 365-97. – Fontes vitae St. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati curis et labore D. Prümmer. /Fortges. von/ M.H. Laurent. Fasc. 1-6 Toulouse, Saint-Maximin 1912-37. *(Kritische Ausgaben der Thomasviten von Petrus Calo, Wilhelm von Tocco u. Bernardus Guidonis.)*

Opći biografski prikazi, *s. auch Einführungen u. Allg. Darstellungen:* R. Bonanni, Ricerche per la storia d'Aquino. Uomini di Aquino e Diocesi. Vol. 1.2. Alatri, Isola 1922-23. – A. L. Calori, T. de A., la luz de Paris. Buenos Aires 1952. 235 S. – V. Ceresi, Vita di S.T.d'A. 1. Roma 1934. 333 S. – L. De Simone, S.T.d'A. Storia della vita e dell'opera. Napoli 1963. 1239 S. (Alfonsiana. 1.) – R. Diaccini, Vita di S.T.d'A. Roma 1934. 332 S. – A. Dondaine, Secrétaires de s.Th. Vol. 1.2. Rome 1956. – R. Fei, San Tommaso d'Aq. L'uomo. Il domenicano. Il santo. Il genio. Dante e S.T. Torino 1923. 110 S. – K. Foster, Life of S. Th. A. Biographical documents transl. and ed. with an introd. Baltimore, London 1959. 172 S. – J. Goma, S. T. de A. Epoca. Personalidad. Espíritu. Barcelona 1924. 160 S. – M. Grabmann, Das Seelenleben des hl.Th.v.A., nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. 3. erw. Aull. Freiburg (Schweiz) 1949. 125 S. – F. R. Ilirschenbauer, Die Stellung des hl. Th. v. A. im Mendikantenstreit an der Universität Paris. St. Ottilien 1934. 160 S. Diss. Mchn. – P. Mandonnet, La Canonisation de s.Th.d'A. In: Mélanges thomistes. Publ. à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de s.Th. Kain 1923. (Bibliothéque thomiste. 3.) – J. Maritain, Le Docteur angélique. Paris 1930. 283 S. *Dass., engl.:* N. Y. 1938. *Dass., ital.:* Siena 1936. *Dass., span.:* 2. ed.

Buenos Aires 1944. – H. Petitot, S.Th.d'A. La vocation, l'oeuvre, la vie spirituelle, 2. éd. Paris 1923. 155 S. *Dass., ital.:* Torino 1924. *Dass., span.:* Almegro 1929. – J. Petitot, La Vida integral de S.T.de.A. Pról. de J. R. Sepich. Buenos Aires 1941. 175 S. – F. Sassen, Thomas van Aquino. 2. herz. dr. 's Gravenhage 1961. 166 S. (Helden van de geest. 10.) – I. Taurisano, S. Tommaso d'Aquino. Torino 1941. 229 S. (I grandi italiani. 21.) – A. Toso, Tommaso d'Aquino. Il luogo di nascita e il pensiero giuridico del santo dottore. Sora 1936. 95 S. – A. Toso, T.d'A. e il suo tempo. Studio critico-storico sulla stirpe, la patria e la vita. Roma 1941. 202 S. – A. M. Walz, Luoghi di S.T. Roma 1961. 128 S. – A. M. Walz, San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico, Roma 1945. 238 S. *Dass., dt.* u. d. T.: Th. v. A. Lebensgang u. Lebenswerk des Fürsten der Scholastik. Basel 1953. 153 S. *Dass., franz.:* Paris, Louvain 1962.

Opće biografske studije: P. Castagnoli, Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S.T. In: Divus Thomas 30 (1927) 704-24; 31 (1928) 110-25; 249-68; 32 (1929) 57-66; 444-58. – M.-D. Chenu, Les Réponses de s. Th. et de Kilwardby á la consultation de Jean de Verceil (1271). In: Mélanges Mandonnet. T. I. Paris 1930. S. 191-222. – A. Birkenmajer, Der Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Th. v. A. In: A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Gesch. der mittelalterl. Philos. Münster 1922. S.1-32. (Beitrr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des M.-A.s. 20,5.) – W. P. Eckert, Das Selbstverständnis des Th.v.A. als Mendikant u. als Magister S. Theologiae. In: Miscellanea Mediaevalia. Bd 3. Bln 1964. S. 105-34. – P.M.R. Gagnebet, Thomas d'Aquin. 2. Le docteur et le saint. In: Dict. de théol. cath. 15 (1946) 631-35. – A. Gigon, Histoire de la canonisation de s.Th.d'A. In: Rev. thomiste (1923) 142-54; 261-69. – P. Glorieux, Un Maître polémiste: S.Th. In: Mélanges de science relig. 2 (1948) 153-74. – A. Gornisiewicz, Z Biografji Sw. Tomasza z Akw. *(Polnisch).* In. Przeglad teologiczny (=Collectanea theologica) 5 (1924) 83-100. – M. Grabmann, Die persönlichen Beziehungen des hl.Th.v.A. In: Histor. Jahrb. 57 (1937) 305-22. – J. Koch, Die Verteidigung der Theologie des hl.Th.v.A. durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de Sancto Porciano. In: Xenia thomistica... Vol 3. Romae 1925. S. 327-62. – R. Losa, Un Trait original du tempérament intellectuel de s.Th. In: Rev. thomiste 50 (1950) 157-61. – P. Mandonnet, Chronologie sommaire de la vie et des écrits de s.Th. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 9 (1920) 142-52. – P. Mandonnet, Th.d'A., novice prêcheur 1244-1246. In: Rev. thomiste 7 (1924) 243-47, 370-90, 529-47; 8 (1925) 3-24, 222-49, 396-416. – P. Mignosi, La Strada di S.T. In: Tradizione 9 (1936) 185-98; 207-13. – H. Petitot, La Mort

de s.Th.d'A. In: Vie spirituelle 10 (1924) 312-36. — D. Prümmer, De Chronologia vitae St. Th. A. In: Xenia Thomistica... Vol. 3. Romae 1925. S. 1-8. — H. D. Saffrey, S.Th.d'A. et ses secrétaires. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 41 (1957) 49-74. — H. C. Scheeben, Zur Geschichte der Verehrung des hl. Th.v.A. In: Angelicum 15 (1938) 286-94. — I. Taurisano, Discepoli e biografi di S.T. In: S. Tommaso d'Aquino. Miscellanea storico-artistica. Roma 1924. S. 111-86. — A. Walz, Thomas d'Aquin, 1: Vie. In: Dict. de théol. cath. 15 (1946) 618-31. — A. Walz, Chronotaxis vitae et operum St. Th.de.A. In: Angelicum 16 (1939) 463-73. — A. Walz, Zum Kölner Studienaufenthalt des Aquinaten. Ein Beitrag aus Denifles Nachlaß. In: Röm. Quartalschr. 34 (1926) 46-58.

SPOZNAJNA TEORIJA, LOGIKA

Opći prikazi: G. Calderoni, Nova Elementa logicae et metaphysicae ad mentem St. Th. Faenza 1928. 307 S. — O.N. Derisi, Esbozo de una epistemología tomista; la estructura noética de la sociología, ciencia empírica y filosofía natural. 2. ed. Buenos Aires 1946. 131. S. — H. Gantenberg, Das Problem der Erkenntnis im System des Th.v.A. u. seine metaphysischen Grundlagen. Bottrop 1932. 94 S. — M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Th.v.A. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl.Th.v.A. Münster 1924. 96 S. (Veröffentl. d. kath. Inst. f. Philos. Albertus-Magnus- Akad. zu Köln. 1,4.) *Dass.: franz.* in: Rev. de philos. 28 (1928) 517-29; 29 (1929) 7-30; 125-55. *(Grundlegend für das Studium der Beziehungen zwischen Th. u. Augustinus.)* — A. Horváth, La Sintesi scientifica di S.T.d'A. Ed. ital. riv. dall'autore. Ed. C. Pera. Vol. 1. Cognizione, scienzia, sintesi. Torino, Roma 1932. Rist. 1936. — S. Huber, Grundzüge der Logik und Noetik im Geiste des hl. Th.v.A. 3. Aufl. hrsg. v. H. Ostler. Paderborn 1924. 236 S. — R. Jolivet, Le Thomisme et la critique de la connaissance. Paris, Bruges 1933. 147 S.—L. Lachance, S. Th. dans l'histoire de la logique. In: Etudes d'hist. littér. et. doct. du 13. sc. Vol. 1. Ottawa, Paris 1932. S. 61-103. — D. Lanna, La Teoria della conoscenza in S.T.d'A. 2. ed. Napoli 1952. 319 S. — C. Lopes de Mattos, Um Capitulo da história do Tomismo. A teoria do conhecimento de T.de.A. e sua fonte imediata. São Paulo 1959. 104 S. (S. *Albert, Quelle v. s. Thomas.)* — L. Noël, Notes d'épistémologie thomiste. Louvain 1925. 242 S. — K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik d. endlichen Erkenntnis bei Th.v.A. 2. Aufl. Überarb. v. J. B. Metz. Mchn 1957. 413 S. *Dass., span.:* Barcelona 1963. — L. M. Régis, S. Th. and epistemology. Milwaukee 1946. 95 S. (The Aquinas Lectu-

re. 1946.) — J. Rivera, Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Th.v.A. Freiburg, Mchn 1967. 165 S. (Symposion. 23.) — A. Rosmini, La Dottrina della conoscenza in S. T. (Estr. dal »Rinnovamento della filos.«) A cura di G. Marino. Torino 1926. 74 S. (Piccola Bibl. Rosmin. 6.) — J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl.Th.v.A. Innsbruck 1939. 273 S. (Philos. u Grenzwiss. 7, 2-4.) *(Suarezianische Bekämpfung u. oberflächliche Interpretation d. thomist. Erk.-lehre.)* — J.de Tonquédec, La Critique de la connaissance. Les principes da la philosophie thomiste. Paris 1929. 566 S. *Rezension von P. Descoqs in:* Archives de philos. 8,4 (1931) 1-25. — G. Zamboni, La Gnoseologia di S.T.d'A. Verona 1934. 247 S.

Opće studije: J. Adúriz, La Crítica fundamental del conocimiento en S.T.de A. In: Ciencia y Fe 5 (1945) 68-99. — J. I. Alcorta y Echaverría, La Noética tomistica y el idealismo. In: Sapientia 4 (1949) 211-31. — N. Balthasar, Cognoscens fit aliud inquantum aliud. In: Rev. néoscol. de philos. 25 (1923) 296-310. — L. Bogliolo, Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere. In: Salesianum 17 (1955) 3-57. — J. F. Dedek, Quasi experimentalis cognitio: A historical approach to the meaning of S.T. In: Theolog. Studies 22 (1961) 357-90. — P. Delhaye, La Conscience actuelle certaine. /St. Thomas./ In: Sciences ecclés. 15 (1963) 227-45. — H. Couhier, Introduction à la théorie thomiste de la connaissance; y a-t-il un probleme thomiste de la connaissance? Le point de vue critique. In: Rev. des cours et conférences 33 (1931/32) 248-63; 481-93. — A. Hayen, Le »Cercle« de la connaissance humaine selon s. Th.d'A. In: Rev. philosoph. de Louvain 54 (1956) 561-604. — E. Jandelli, Il Problema della conoscenza e S.T.d'A. Venezia 1925. 30 S. — B. Jansen, Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik. In: Scholastik 3 (1928) 341-68. — L. Noël, Les Progrès de l'épistémologie thomiste. In: Rev. néoscol. de philos. 33 (1932) 429-48. — E. Peillaube, Les Degrés de la connaissance humaine dans la doctrine de s.Th. In: Rev. de philos. 24 (1924) 161-87. — A. Rozwadowski, De Fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis secundum St. Th. In: Divus Thomas (Piac.) 40 (1937) 255-66. — G. Siewerth, Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Th.v.A. In: Symposion 1 (1948) 89-167. — K. E. Skydsgaard, La Connaissance humaine d'après s. Th.d'A. In: Classica et mediaev. 2 (1939) 86-120. — V. Warnach, Erkennen und Sprechen bei Th.v.A. Ein Deutungsversuch seiner Lehre auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund. In: Divus Thomas 15 (1937) 189-218; 263-90; 16 (1938) 161-96. *Zugleich:* Rom 1967. 62 S. Diss. — G. Verbeke, Le Développement de la connaissance humaine, d'après

s.Th. In: Rev. philosoph. de Louvain 47 (1949) 437-57. — J. de Vries, Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie. In: Scholastik 8 (1933) 89-98.

Komparativne studije: F. Acri, Della Cognizione secondo S.T. e Aristotele. Introd. e note di G. Muzio. Roma 1965. 64 S. (Quaderni di Sodalitas Thomistica. 8.) M. Apostoli, Il Problema gnoseologico in S. Agostino e S.T. Firenze 1943. 172 S. — A. Brémond, L'Augustinisme de s. Th. dans la théorie de la connaissance. In: Rev. apologét. 56 (1933) 513-27. — L. Di Rosa, La Sintesi a priori: S.T. e Kant. Roma 1950. 346 S. — J.de Finance, Cogito cartésien et réflexion thomiste. Paris 1945. 188 S. (Archives de philos. 16, 2.) — P. Fleig, Thomistische und skotistische Erkenntnislehre. In: Franziskan. Studien 22 (1935) 149-57. — A. Forest, La Réalité concrète chez Bergson et chez s. Th. In: Rev. thomiste 16 (1933) 368-98. — J. Hessen, Augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Paderborn 1921. 71 S. — U. Honan, Agostino, T., Rosmini. Milano, Domodossola 1955. 165 S. (Coll. di studi filosof. Rosminiani. 6.) — M. Kassem, La Théorie de la connaissance d'Averroës et son interprétation chez s.Th.d'A. Paris 1945. 575 Bl. Thèse. /Mschr./ — A. Lobato, De Influencia Avicennae in theoria cognitionis St. Th. A. Granada 1956. 125 S. — A. Mager, Der νοῦς παθητικός Aristoteles und Th. v.A. In: Rev. néoscol. de philos. 36 (1934) 263-74. — F. Marcos del Rio, El Conocimiento según S.T. y S. Augustin. In: Ciudad de Dios 140 (1925) 401 ff; 141 (1925) 163-201; 144 (1926) 355-87; 145 (1926) 5-29; 427-47; 146 (1926) 81-102. — P. Montanari, La Conoscenza intellectuale in S. T. e S. Agostino. In: Scuola cattol. N.S. 3 (1932) 263-76. — L. Noël, La Présence de l'intelligible à la conscience selon s.Th. et Cajetan. In: Philosophia perennis. Festgabe J. Geyser. 1. Regensb. 1930. S. 159-66. — D. F. Pró, La Concepción de la lógica en Aristoteles, S. T. y Hegel. In: Philosophia (Mendoza) 2 (1945) 229-63; 3 (1946) 71-78; 275-90. — E. Przywara, Kantischer und thomistischer Apriorismus. In: Philosoph. Jahrb. 42 (1929) 1-24. — E. Przywara, Th. oder Hegel? Zum Sinn der »Wende zum Objekt«. In: Logos 15 (1926) 1-20. — B. Santos, El »Cogito« y su estructura empirica. Relaciones entre el sujeto cartesiano del conocimiento y el de S.T. In: Franciscanum (Bogotá) 7 (1965) 5-62; 210-40. — Z. van de Woestyne, Augustinismus in gnoseologia St. Bonaventurae et St. Th. In: Antonianum 8 (1933) 281-306; 9 (1934) 383-404; 475-504. — J. Yagüe, Karl Rahner y la metafisica tomista del conocimiento. In: Augustinus 9 (1964) 193-204.

METAFIZIKA, ONTOLOGIJA

Općenito: J. I. Alcorta, El Problema del ser y del conocer en S. T. In: Rev. de filos. (Madrid) 4 (1945) 365-88. – N. Balthasar, Thomistische Metaphysica en critiek van de kennis. In. Kultuurleven 7 (1936) 172-89. – J. Bobik, Some disputable Points apropos of S. Th. and metaphysics. In: New Scholasticism 37 (1963) 411-30. – H. Borak, Conditiones metaphysicae et limites intensionis. In: Laurentianum 4 (1963) 309-35. – G. Calderoni, Nova Elementa logicae et metaphysicae ad mentem St. Th. Faenza 1928. 307 S. – P. Chojnacki, Les Conceptions épistémologiques de la métaphysique chez s.Th.d'A. et ses origines. In: Miscellanea Mediaevalia.2.Bln 1963. S. 371-79. – A. Crescini, L'Oggetto della metafisica tomista. In: Sapienza 16 (1963) 130-43. – A. DelCura, Originalidad de la concepción metafísica de S. T. In: Estudios filosóf. 4 (1955) 123-64. – M. Fatta, Intuizione del reale e metafisica tomista. In: Riv. di filos. neoscol. 31 (1939) 492-97. – M. Fatta, Metafisica tomista e teoria della conoscenza. In: Logos 11 (1928) 49-59. – A. Forest, La Structure métaphysique du concret selon s. Th. d'A. Avantpropos d'E. Gilson. 2. éd. Paris 1956. 381 S. (Etudes de philos. médiév. 14.) – D. Garcia, De Metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus secundum D. Th. principia. In: Divus Thomas (Piac.) 31 (1928) 83-109; 607-38; 32 (1929) 43-56. – R. Garrigou-Lagrange, La Synthèse thomiste. Paris 1947. 739. *S. Zugleich in:* Dict. de théol. cath 15 (1946) 823-1023. *Dass., span.:* Buenos Aires 1947. – C. A. Hart, A thomistic Metaphysics. An inquiry into the act of existing. Englewood Cliffs (N. J.) 1959. 413 S. – A. Hayen, La Communication de l'être d'après s. Th. d'A. T. 1. La métaphysique d'un théologien. T. 2. L'ordre philosophique de s. Th. Paris, Louvain 1957 – 1959. (Museum Lessianum. Sect. philosoph. 40ff.). – J. Hommes, Eros im Logos. Der neuplatonisch-existentiale Einschlag in der thomistischen Metaphysik. In: Philosoph. Jahrb. 63 (1954 /1955/) 391-423. – B. Mondin, Il Momento ascendente della metafisica di S. T. d'A. In: Riv. di filos. neoscol. 55 (1963) 287-316. – B. Mondin, Il Momento discendente della metafisica di S. T. d'A. In: Riv. di filos. neoscol 56 (1964) 1-36. – J. Owens, The Analytics and thomistic metaphyisical procedure. In: Mediaeval Studies 26 (1964) 83-108. – A. Pirotta, De Metaphysicae defensivae natura secundum doctrinam aristotelico-thomisticam. In: Angelicum 4 (1927) 252-70; 436-53. – L. de Raeymaeker; La profonde Originalité de la métaphysique de s. Th. d'A. In: Die Metaphysik im M.-A. . .Hrsg. v. P. Wilpert. Bln 1963. S. 14-29. – J. D. Robert, La Métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon s. Th. d'A. In: Divus Thomas (Piac.) 24 (1947) 206-22.

— J. Sachs, Grundzüge der Metaphysik im Geist des hl. Th. v. A. Verm. Aufl. hrsg. v. H. Ostler. Paderborn 1924. 250 S.

Komparativne studije: T. Barth, Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Th. v. A. und Johannes Duns Scotus. Vergleich u. Versuch e. neuen Synthese. In: Wiss. u. Weisheit 21 (1958) 170-87. — J. Benes, Valor »possibilium« apud St. Th., Henricum Gandensem, B. Jacobum de Viterbo. In: Divus Thomas (Piac.) 3 (1926) 612-34; 4 (1927) 94-117; 333-55. — P. Brunner, Probleme der Teleologie bei Maimonides, Th. v. A. und Spinoza. Heidelb. 1928. 139 S. (Beiträge z. Philos. 13.) — V. M. Cacchia, De Natura transsubstantiationis juxta St. Th. et Scotum. Romae 1929. 78 S. (Theses theolog. Pontif. Coll. Angelici.) — A. Carlini, L'Idea cosmologica e la nuova metafisica dell'esperienza: Aristotele, S. T., la neoscolastica. In: Logos (Napoli) 24 (1941) 119-53. — O. N: Derisi, Método, sentido y alcance de la investigación metafisica en Heidegger y S. T. In: Sapientia 10 (1955) 91-108; 168-81. *Zugleich in:* Angelicum 32 (1955) 141-77. — M. Fakhrey, The »Antinomy« of the eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas. In: Muséon 66 (1953) 139-55. — A. Forest, La conception de la substance chez Leibniz et la métaphyisique thomiste. In: Rev. sciences philosoph. et théolog 12 (1923) 281-307. — I. Habbel, Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Th. v. A. Regensb. 1960. 165 S. Diss. Mchn. — O. Herrlin, The ontological Proof in thomistic and kantian interpretation. Uppsala 1950. 115 S. (Uppsala Univ. Arsskrift. 1950, 3.) — B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik. Köln 1955. 563 S. — J. Owens, Common Nature: a point of comparison between thomistic and scotistic metaphysics. In: Mediaeval Studies 19 (1957) 1-14. — B. Rioux, L'Etre et la vérité chez Heidegger et s. Th. d'A. Préf. par P. Ricoeur. Paris 1963. 272 S. — J. Schmitz, Disput über das teleologische Denken, Eine Gegenüberstellung von N. Hartmann, Aristoteles u. Th. v. A. Mainz 1960. 215 S. — J. Tusquets i Terrats, Metafisica de la generación, segons S. T., Albert el Gran i Averrois. In: Miscellania Tomista en commemor... S. Tomás d'A. Barcelona 1924. S. 326-60. — F. Vandenkoornhuyse, Tractus de vieta spirituali ad mentem St. Th. A. et St. patris nostri Augustini: Parisii 1932. 317 S. — G. Vann, On Being human: S. Th. and Aldous Huxley. N. Y. 1934. 110 S.

Pojedinačni problemi: N. Appel, Der dynamische Zug in der Metaphysik des hl. Th. v. A. Trier 1930. 42 S. Diss. Bonn. — T. Barreira, La Composición de lugar. Explic. de la misma según la doctrina de S. T. In: Manresa 11 (1935) 118-68. — O. Blanchette, The Order of generation and time in the philosphy of S. Th. A. In: Laval

théolog. et philosoph. 22 (1966) 45-72. — E. Bodewig, Zahl und Kontinuum in der Philosophie des hl. Th. In: Divus Thomas 13 (1935) 55-77; 187-207. — L. Bogliolo, Sul Concetto tomistico di »divenire«. In: Salesianum 8 (1946) 136-46. — V. J. Bourke, Experience of extramental reality as the starting-point of S. Th.' metaphysics. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. 14 (1938) 135-41. *(Außenweltserfahrung u. Metaphysik.)* — G. de Broglie, Sur la Place du »surnaturel« dans la philosophie de s. Th. In: Rech. de sciences relig. 14 (1924) 193-245; 15 (1925) 5-53. — R. Busa, La Terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza. Milano 1949. 288 S. — M. C. Cahill, The Absolute and the relative in S. Th. and in modern philosophy. Washington 1939. 130 S. Diss. — L. Charlier, Puissance passive et désir naturel selon s. Th. In: Ephemer theolog. Lovan. 7 (1930) 5-28; 639-62. — M. Cordovani, Oggettività e trascendenza in S. T. d'A. In: Riv. di filos. neoscol 16 (1924) 241-47. — J. M. Dalmau, De Ratione suppositi et personae secundum St. Th. Barcinonae 1923. 48 S. — A. Darmet, Les Notions de raison séminale et de puissance obédentielle chez s. Augustin et s. Th. d'A. Paris 1935. 166 S. Diss. Lyon. — M. Fatta, La Trascendenza della vita nel pensiero tomista. In: Boll filosof. 4 (1938) 324-34. — J. de Finance, Etre et agir dans la philosophie de s.Th. 3.éd.rev.et corr. Rome 1966. 381 S. *Dazu:* L. B. Geiger, J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de s. Th. In: Bull. thomiste 7 (1943/46) 175-95. — A. Forest, La Structure métaphysique du concret selon s. Th. d'A. 2. éd. Paris 1956. 380 S. (Etudes de philos. médiév. 14.) — A. Gelabert, El Valor ontológico de los conceptos como punto de partida de una critica tomista. In: Estudios filosóf. 3. (1953) 319-48. — L. B. Gillon, L'Argument du tout et de la partie après s. Th. d'A. In: Angelicum 28 (1951) 205-23; 346-62. — M. M. Gorce, L'Activité constructive de l'esprit chez s. Th. In: Rev. des cours et conférences 36 (1935) 22-40. — C. Isenkrahe, Die Lehre des hl. Th. vom Unendlichen, ihre Auslegung durch Prof. Langenberg und ihr Verhältnis zur neuzeitlichen Mathematik. Bonn 1920. 230 S. (Isenkrahe, Untersuchungen über das Endliche u. d. Unendliche ... 2.) — M. J. Junkersfeld, The aristotelian-thomistic Concept of chance. Nôtre-Dame (Ind.) 1945. 86 S. Diss. — A. Kockelmans, S. Th.' Opvatting over de zijnswijze der wiskundige entiteiten in het licht der aristotelische traditie. In: Tijdschr. v. philos. 16 (1954) 419-64. — V. Kuiper, Ragione e perfezione dell'immanenza secondo S. T. d'A. In: Angelicum 12 (1935) 145-70. — G. F. J. La Mountain, The Concept of the infinite in the philosophy of S. Th. A. In: Thomist 19 (1956) 318-38. — A. Laurent, De Natura actionis immanentis secundum St. Th. In: Divus Thomas (Piac.) 41 (1938) 233-53. — J. Le Rohellec,

Le Rôle de l'imagination en métaphysique d'après s. Th. In: Le Rohellec, Problèmes philosophiques. Paris 1933. S. 314-36. *Zugleich in:* Rev. thomiste (1921) 171-96. – O. Lottin, A propos de la Formule »ultra humanum modum« de s. Th. d'A. In: Rech. de théol. anc. et médiév. 30 (1963) 277-98. — R. Markus, Substance, cause and cognition in thomistic thought. In: New Scholasticism 21 (1947) 438-48. – W. F. Obering, Aquinas, master of permanence and change. In: Thought 11 (1936) 438-58. – A. C. Pegis, Necessity and liberty: An histor. note on S. Th. A. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. 16 (1940) 1-27. *Zugleich in:* New Scholasticism 15 (1941) 18-45. – J. Pieper, Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in d. Weltansicht d. Th. v. A. 2. Aufl. /I. Aufl. u. d. T.: Philosophia negativa./ Mchn 1963. 104 S. – J. Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 3. Aufl. Mchn 1957. 157 S *(Berücksichtigt hauptsächlich Th. v. A.)* – M. A. Pinto, Universalidad y transcendencia de la filosofía tomista. In: Ortodoxia 10 (1945) 196-208. – A. Piolanti, Azione e supposito nella dottrina di S. T. In: Divinitas 4 (1960) 102-22. – A. M. Pirotta, De Dualismo transcendentali in philosophia St. Th. In: Divus Thomas (Piac.) 2 (1925) 517-35; 3 (1926) 210-58; 4 (1927) 484-513. – J. Raby, S. Th. and relativity. In: Dublin Rev. 175 (1924) 222-46. – K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Th. v. A. 2. Aufl., überarb. u. erg. v. J. B. Metz. Mchn 1957. 413 S. – I. M. Ramirez, Doctrina St. Th. A. de bono communi immanenti totius universitatis creaturarum. In: Doctor Communis 16 (1963) 41-68. – A. Rebollo Peña, Abstracto y concreto en la filosofía de S. T. Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo. Burgos 1955. 231 S. – A. Revilla, Le Sobrenatural en la filosofía de S. T. In: Ciudad de Dios 140 (1925) 526-36. A. Rozwadowski, De Optimismo individuali secundum principia St. Th. In: Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aqu. et relig. cath. 7 (1941) 173-93. – A. Rozwadowski, De Optimismo universali secundum St. Th. In: Gregorianum 17 (1936) 254-64. – P. Sedlmayr, Die Lehre des hl. Th. von den »accidentia sine subjecto remanentia« untersucht aus ihrem Einklang mit der aristotelischen Philosophie. In: Divus Thomas 12 (1934) 315-26. – G. Siewerth, Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Th. v. A. Salzburg 1958. 58 S. (»Wort und Antwort«. 21.) – A. Silva Tarouca, L'Expérience transcendentale dans le système philosophique de s. Th. d'A. In. Aquinas 5 (1962) 324-64. – J. B. Sullivan, An Examination of the first principles in thought and being in the light of Aristotle and Aquinas, Washington 1939. 150 S. – O. A. Varangot, Analogía de atribución intrínseca en S. T. In: Ciencia y Fe 13 (1957) 293-319; 467-85. – A. Vykopal, Interpretazione della dottrina del »superfluo« in S.

T. Brescia 1945. 89 S. – F. A. Weve, De Maatschappijleer van het universalisme en S. Th. Tilburg 1931. 30 S. – A Zychlinski, Sincera Doctrina de conceptu transsubstantiationis iuxta principia St. Th. A. In: Ciencia Thomista (1924) 28-65; 222-44.

Akt i potencija: V.A. Berto, Sur la Composition d'acte et de puissance dans les créatures d'après s.Th. In: Rev. de philos. 39 (1939) 106-21. – P. Descoqs, Sur la Division de l'être en acte et en puissance d'après s.Th. In: Rev. de philos 38 (1938) 410-29; 39 (1939) 233-52; 361-69. – C. Fabro, Circa la Divisione dell'essere in atto e potenza sccondo S.T. In: Divus Thomas (Piac.) 42 (1939) 529-52. – M. Fatta, L'Atto e la potenza nella filosofia tomista. In: Logos 9 (1926) 388-93. – M. Fatta, La Virtualità e la trascendenza dell'atto puro nel pensiero tomista. In: Riv. di filos. neoscol. 29 (1937) 245-57. – F. Fernández de Viana, Sostuvo S.T. el »actus virtualis«? In: Ciencia Tomista 78 (1951) 193-222. – R. Garrigou-Lagrange, Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de actu et potentiae secundum St.Th. In: Acta 1. Congr. thom. internaz., invitante Acad. Rom. St. Thomae. Romae 1925. S. 33-52. *(Diskussion: S. 250-64.)* – R. Garrigou-Lagrange, Fondement de la distinction de puissance et acte selon s.Th. In: New Scholasticism 1 (1927) 320-32. – R. Garrigou-Lagrange, Fundamentum distinctionis inter potentiam et actum eiusque praecipuae applicationes. In: Angelicum 2 (1925) 277-98. – J. Gredt, Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie. In: Divus Thomas 11 (1933) 262-87. – J. Hellín, Sobre el Acto y la potencia en S.T. In: Pensamiento 4 (1948) 60-70. – J.M. Macias, Los Grados del ser: el acto y potencia según S.T. In: Ciencia tomista 75 (1948) 148-54. – R. Martínez del Campo, Doctrina St.Th. de actu et potentia et de concursu. México 1944. 238 S. (Cursus philosoph. Collegii maximi Ysletensis Soc. Jesu. 8.) – N. Maurice-Denis, L'Etre en puissance d'après Aristote et s.Th.d'A. Paris 1922. 235 S. – T. Miyakawa, Il duplice Significato del termine »atto« nella metafisica tomistica. 1.2. In: Riv. di filos. neoscol. 54 (1962) 213-42; 55 (1963) 21-49. – J. Quiles, La Teoría aristotélico-tomista del acto y la potencia. In: Estudios (Buenos Aires) 399 (1945) 428-52. – J.E. Royce, S.Th. and the definition of active potency. In: New Scholasticism 34 (1960) 431-37.

Analogija: F.A. Blanche, La Notion d'analogie dans la philosophie de s. Th.d'A. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 10 (1921) 169-93. – F.A. Blanche, Sur le Sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de s.Th.d'A. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 10 (1921) 52-59. – G.v.Bredow, Zum Problem der

Analogie bei Th.v.A. In: Franziskan. Studien 45 (1963) 261-93. – A. Goergen, Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Th.v.A. Speyer 1938. 112 S. – J. Habbel, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Th.v.A. Regensb. 1928. 116 S. – G.P. Klubertanz, S.Th.A. on analogy. Chicago 1960. 319 S. – B. Landry, L'Analogie de proportion chez s.Th. In: Rev. néoscol. de philos. 24 (1922) 257-80. – B. Landry, L'Analogie de proportionalité chez s.Th. In: Rev. néoscol. de philos. 24 (1922) 454-64. – B. Landry, La Notion d'analogie chez s. Bonaventure et s. Th.d'A. In: Rev. néoscol. de philos. 24 (1922) 257-80. – J. Le Rohellec, De Fundamento ontologico analogiae. In: Divus Thomas (Piac.) 29 (1926) 77-101; 664-91. – H. Lyttkens, The Analogy between God and the world, an investigation of its background and interpretation of its use by Th. of A. Uppsala 1953. 493 S. (Uppsala Univ. årsskr. 1953. 1,5.) – R.M. McInerny, The logic of analogy. An interpretation of S.Th. The Hague 1961. 184 S. – R. McInerny, The »Ratio communis« of the analogous name. /S.Th./ In: Laval théolog, et. philosoph. 18 (1962) 9-34. – J. Möller, Thomistische Analogie und hegelsche Dialektik. In: Theolog. Quartalschr. 137 (1957) 129-59. – B. Montagnes, La Doctrine de l'analogie de l'être d'après s.Th.d'A. Paris 1963 212 S. (Philosophes médiév. 6.) – M.S. O'Neill, Some Remarks on the analogy of God and creatures in S.Th.A. In: Mediaeval Studies 23 (1961) 206-15. – J. Owens, Analogy as a thomistic approach to being. In: Mediaeval Studies 24 (1962) 302-22. – G.B. Phelan, S.Th. and analogy. Milwaukee 1941. 58 S. (Aquinas Lectures. 1941.) – J. Ramírez, De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam. In: Ciencia Tomista 24 (1921) 20-40; 195-214; 337-57; 25 (1922) 17-38. *Zugleich:* Madird 1922. – S.M. Ramírez, En torno a un famoso Texto de S.T. sobre la analogía. In: Sapientia 8 (1953) 166-92. – G. Scheltens, Die thomistische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus. In: Franziskan. Studien 47 (1965) 315-38. – H.T. Schwarz, Analogy in S.Th. and Cajetan. In: New Scholasticism 28 (1954) 127-44.

Esencija i egzistencija */vidi također: Bitak/* – G.B. Arbuckle, S.Th.A. and the doctrine of essence. In: Studies in philos. and the hist. of philos. 2 (1963) 104-36. – I. Bonetti, Il Valore dell'esistenza. In: Divus Thomas (Piac.) 54 (1951) 359-71. – J. van Boxtel, Existentie en waarde in de eerste werken van de hl.Th.v.A. In: Tijdschr. v. philos. 10 (1948) 209-88. – J. van Boxtel, Existentie en warde in de latere werken van de hl.Th.v.A. In: Tijdschr. v. philos. 12 (1950) 59-133. – J. Caussimon, L'Intuition métaphysique de l'existence chez s.Th. et dans l'existentialisme contemporain. In: Rev. de métaph. et de morale 55 (1950) 392-407. – M. Chossat, L'Averroïsme de s.Th Notes sur la distinction d'essence et d'exi-

stence à la fin du 13. siècle. In: Archives de philos. 9,3 (1932) 130-77. — A. Del Cura, La Existencia en la filosofía de S.T. In: Ciencia Tomista 76 (1949) 456-86. — C. Fabro, Un Itinéraire de s.Th. L'-établissement de la distinction réelle entre essence et existence. In: Rev. de philos 39 (1939) 285-310. — V. Frankl, El Problema de las esencias históricas a la luz de la tradición tomista. In: Ideas y valores 9/10 (1954) 30-57. — M. Grabmann, Doctrina St.Th. de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saec. 13. illustratur. In: Acta hebdomadae Augustin.-Thomist. Acad. Romana St. Thomae... Taurini 1931. S. 131-90. *Zugleich in:* Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben. Bd 1. Mchn 1926. S. 328-431. — M. Grabmann, Quomodo philosophi artistae et averroistae saeculi 13 et saeculi 14 ineuntis doctrinam St. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint. In: Acta Pont. Acad. Romanae St.Th. Aqu. et Religionis catholicae. Taurini-Romae 1935. S. 60-76. — F. Peccorini Letona, El Ser y los seres según S.T. de A. San Salvador 1961. 309 S. — J. Rosanas, La Distinción real entre la esencia y la existencia en S.T. de A. In: Estudios (Buenos Aires) 69 (1943) 217-38. — R.M. Verardo, Distinctio realis metaphysica, non objectiva, inter essentiam et esse estne ad mentem St.Th.? In: Divus Thomas (Piac.) 54 (1951) 80-87. — W.M. Walton, Being, essence and existence for S.Th.A. Being and its intelligibility. In: Rev. of metaphysics 3 (1950) 339-65; 4 (1951) 53-103.

Finalitet: J.P. Jossua, L'Axiome »bonum diffusivum sui« chez s. Th.d'A. In: Rev. sciences relig. 40 (1966) 127-53. — G.P. Klubertanz, S.Th.: Treatment of the axiom »Omne agens agit propter finem«. In: An Etienne Gilson Tribute. Milwaukee 1959. S. 101-17. — E.A. Pace, The Teleology of S.Th. In: New Scholasticism 1 (1927) 213-31. — T. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Th.v.A. nach den Quellen dargestellt. Münster 1912. 155 S. (Beiträge. 11, 1.) — B.J. Zaragüeta, La Finalidad en la filosofía de S.T. In: Xenia thomistica... Vol. 1. Romae 1925. S. 159-91.

Bog i svijet: *s. auch hier: Schöpfungslehre.* H. Degl'Innocenti, De Actione Dei in causas secundas liberas iuxta S.Th. In: Aquinas 4 (1961) 28-56. — B. Geyer, Zur Lehre des hl.Th.v.A. über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe. In: Philosoph. Jahrb. 37 (1924) 338-59. — J. Hellín, S.T. y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las criaturas. In: Pensamiento 2 (1946) 467-76. — P. Negre, La Inmanencia trascendental de Dios en el cosmos. Explicación de S.T. sobre la compatibilidad de Dios con la creación. In: Rev. españ. de teol. 8 (1948) 551-64. — P.M. Périer, Dieu, premier moteur. In: Rev. pratique d'apologétique (1920) 540-48. — C. Radelet, Etudes philosophiques de Théodicée, selon s.

Th. 3. Opérations divines. Bruxelles 1933. 294 S.—R.M. Schultes, Die Lehre des hl.Th. über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe. In: Divus Thomas 2 (1924) 176-95; 277-307. — J. Sestili, Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum. I, q. 105, a.3. In: Xenia Thomistica... Vol. 2. Romae 1925. S. 155-85. — J. Stufler, Divi Th. A. Doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim. Oeniponte (Tyrolia) 1923. 423 S.—J. Stufler, Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 51 (1927) 329-69. — J. Stufler, Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitr. zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Th.v.A. Innsbr. 1936. 183 S. (Philos. u. Grenzwiss. 6, 3.4.) — J. Stufler, Die Lehre des hl. Th. vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 61 (1937) 323-40. — J. Stufler, Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl.Th. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 49 (1925) 62-86; 186-218. *Dass., engl:* Stanbrook 1937.

Princip individuacije: H. Beck, Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus und Th. v. A. In: Salzb. Jahrb. f. Philos 8 (1964) 115-32. — J. Bobik, La Doctrine de s. Th. sur l'individuation des substances corporelles. In: Rev. philosoph. de Louvain 53 (1963) 5-41. — U. Degl'Innocenti, Il Pensiero di S. T. sul principio d'individuazione. In: Divus Thomas (Piac.) 19 (1942) 35-81. — I. Klinger, Das Prinzip der Individuation bei Th. v. A. Versuch e. Interpret. u. Vergleich mit zwei umstrittenen Opuscula. Münsterschwarzach 1964. 130 S. (Münsterschwarzacher Studien. 2.) — G. M. Manser, Das thomistische Individuationsprinzip. In: Divus Thomas 12 (1934) 221-37; 279-300. — R. A. O'Donnell, Individuation. An example of the development in the thought of S. Th. A. In: New Scholasticism 33 (1959) 49-67. — J. R. Rosenberg, The Principles of individuation. A comparative study of S. Th., Scotus and Suarez. Washington 1950. 156 S. — K. Schleifstein, Das Individuationsproblem des J. Duns Scotus. Dargest. im. Rahmen seiner Zeit mit bes. Berücks. seines Verhältnisses zu Th. v. A. Mchn 1925 /1926/. 102 S. Diss. /Mschr./ — R. J. Slavin, The philosophical Basis for individual differences according to S. Th. A. Washington 1936. 166 S. Diss. — M. Thiel, Der einheitliche Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen nach der Jugendschrift des hl. Th. v. A.: »De ente et essentia«. In: Divus Thomas 17 (1939) 61-74.

Habitus: J. Ramírez, Doctrina St. Th. A. de distinctione inter habitum et dispositionem. In: Miscellanea philosophica R. P. J. Gredt... Romae 1938. S. 121-42. — H. Renard, The Habits in the system of S. Th. In: Gregorianum 29 (1948) 88-117. — I. Valbuena,

De Significatione specialis praedicamenti »habitus« apud Philosophum et Divum Thomam. In: Angelicum 22 (1945) 172-77.

Uzročnost: *s. auch S. 429: Gottesbeweise, secunda via.* – J. S. Albertson, Instrumental Causality in S. Th. In: New Scholasticism 28 (1954) 409-35. – A. Albrecht, Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Th. v. A. In: Philosoph. Jahrb. 33 (1920) 173-82. – F. Amerio, La Formulazione del principio de causalità e la nozione di causa in S. T. In: Riv. di filos. neoscol. 29 (1937) 388-400. – F. Amerio, Il Principio di causalità in S. T. In: Riv. di filos, neoscol. 30 (1938) 44-61; 475-91. – J. Bendiek, Die essentielle Ursachenordnung bei St Th. v. A. und in der Neuscholastik. In: Franziskan. Studien 40 (1958) 1-19. – P. Garin, Le Probléme de la causalité et s. Th. d'A. Paris 1958. 96 S. (Bibl. des Archives de Philos. Sect. 5,2.) – Hieronymus a Parisiis, De vera et propria Ratione causae instrumentalis secundum doctrinam St. Th. In: Acta Pont. Acad. Romanae St. Thomae Aqu. et relig. cath. 2 (1935) 176-92. – C. Hollencamp, Causa causarum – On the nature of good and final cause. Québec 1949. 52 S. – R. M. Martin, Pro Tutela doctrinae St. Th. A. de influxu Causae Primae in causas secundas. In: Divus Thomas 1 (1923) 357-72. *(Die erste Ursache, unter der gewöhnlich Gott, zuweilen aber auch eine geschöpfliche Ursache, zu verstehen ist, und die zweite Ursache, die immer etwas Geschöpfliches darstellt.)* – F. X. Meehan, Efficient Causality in Aristotle and S. Th. Washington 1940. 424. S. Diss. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Stud. 56.) – G. Morabito, L'Essere e la causalità in Saurez e in S. T. In: Riv. di filos. neoscol. 31 (1939) 18-46. – R. A. Preston, Causality and the thomistic theory of knowledge. Washington 1960. 47 S. *(Bibliogr. S. 30-47.)* – T. de Régnon, La Métaphysique des causes d'après s. Th. et Albert le Grand 2. éd. Paris 1906. 663 S. – J. P. Rock, S. Th. on the divine causality. In: Philosph. Studies 5 (1955) 22-43. – A. Rozwadowski, De Principio causalitatis secundum doctrinam St. Th. In: Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aqu. et relig. cath. 5 (1939) 136-52. – G. Schulemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Th. v. A. Münster 1915. 116 S. (Beiträge. 13, 5.) – T. M. Sparks, De Divisione causae exemplaris apud St. Th. Somerset (Ohio) 1936. 63 S. Diss.

Slučajnost *S. auch: Gottesbeweise, tertia via.* – C. Fabro, Intorno alla Nozione »tomista« di contingenza. In: Riv. di filos. neoscol. 30 (1938) 132-49. – J. Gevaert, Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Th. v. A. Brussel 1965. 186 S. (Verhandel. van de K. Vlaamse Acad. v. Wetenschap, Lett. en Schone Kunsten van België. Kl. de Lett., Jg. 27,58.) – G. Jalbert, Nécessité et contingence chez s. Th. d'A. et chez ses prédécesseurs. Ottawa 1961. 256

S. — Innocenzo da Arenzano, Necessità e contingenza nell'essere e nell'agire della natura secondo S. T. Piacenza 1961. 55 S. — F. Schmitt, Die Lehre des hl. Th. v. A. vom göttlichen Wissen des zukünftigen Kontingenten bei seinen großen Kommentatoren. Nijmegen 1950. 202 S. — T. B. Wright, Necessary and contingent being in S. Th. In: New Scholasticism 25 (1951) 439-66.

Materija i forma: H. M. Christmann, Het Hylemorphisme: eene verklaring der stoffelijke wereld, volgens Aristoteles en S. Th. In: Thomistisch Tijdschr. v. kath. Kultuurleven 2 (1930) 325-56. — D. García, Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la teoría tomista de la materia y forma. Barcelona 1933. 135 S. (Anal. S. Tarracon. Fasc. 1, 9.) — B. Gerrity, The Relations between the theory of matter and form and the theory of knowledge in the philosophy of S. Th. A. Washington 1936. 164. S. Diss. — L. H. Kendzierski, The Doctrine of eternal matter and form. In: Modern Schoolman 31 (1953/54) 171-83. *(Darin üb. Averroes u. St Th.)* — A. Mitterer, Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik. Innsbruck 1935. 160 S. (Wandel des Weltbildes von Th. auf heute. 1.) — T. de Valk, S. Th.'Hylemorphisme en dat zijner tijdgenooten. In: Studia cath. 9 (1933) 157-71.

Poredak: — M. B. Allmang, The Ordo-Concept in the philosophy of S. Th. A. In: Unitas 34,2 (1961) 264-305. — B. Coffey, The Notion of order according to S. Th. A. In: Modern Schoolman 27 (1949) 1-18. — E. A. Pace, The Concept of order in the philosophy of S. Th. In: New Scholasticism 2 (1928) 51-72. — A. de Silva Tarouca, L'Idée d'ordre dans la philosophie de s. Th. d'A. In: Rev. néoscol. de philos. 40 (1937) 341-84.

Participacija: J. M. Artola, Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas, según la filosofía de S. T. de A. Madrid 1963. 342 S. — I. DiSomma, De naturali Participatione divini luminis in mente humana secundum St. Augustinum et St. Th. In: Gregorianum 7 (1926) 321-38. *(Th. vervollständigt Augustin, ohne ihm zu widersprechen.)* — C. Fabro, La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. T. d'A. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista. 2. ed. Torino 1950. 384 S. — C. Fabro, Partecipazione e causalità secondo S. T. d'A. Torino 1960. 693 S. *Dass., franz:* Louvain 1961. — L.-B. Geiger, La Participation dans la philosophie de s. Th. 2. éd. Paris 1953. 496. S. (Bibl. thomiste. 23.) — C. A. Hart, Participation and the thomistic five ways. In: New Scholasticism 26 (1952) 267-83. — K. Krenn, Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in d. Befindlichkeit d. Partizipation beim hl. Th. v. A. Rom 1962. 319 S. (Analecta Gregoriana. 121.) — G. Lindbeck, Participation and existence in

the interpretation of S. Th. A. In: Franciscan Studies 17 (1957) 107-25. — G. Söhngen, Th. v. A. über Teilhabe durch Berührung. In: Scientia Sacra (Festgabe Kardinal Schulte). Köln 1935. S. 114-41. — W. Weier, Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Th. v. A. In: Salzb. Jahrb. f. Philos. 8 (1964) 93-114.

Relacija: N. Balthasar, La Réalité de la relation finie d'aprés s. Th. d'A. In: Rev. néoscol. de philos. 31 (1929) 397-414. — F. A. Blanche, Les Mots signifiant la relation dans la langue de s.Th.d'A. In: Rev. de philos. 25 (1925) 363-88. — N. D. Ginsburg, Metaphysical Relations and S.Th.A. In: New Scholasticism 15 (1941) 238-54. — W.J. Kane, The Philosophy of relation in the metaphysics of S.Th. Washington 1958. 47 S.(Cath. Univ. of America. Philosoph. Studies. 179. Abstr. 30.) — C. G. Kossel, S.Th.' Theory of the causes of relation. In: Modern Schoolman 25 (1948) 151-72. — A. Krempel, La Doctrine de la relation chez s. Th. Exposé histor. et systématique. Paris 1952. 734 S. — A. M. Maltha, De Divisione relationum in ordine ad quaestionem de relationibus divinis. In: Angelicum 14 (1937) 61-86. — C. Nink, Zur Relationslehre des hl.Th.v.A. In: Scholastik 30 (1955) 94-98.

Učenje o stvaranju: *s. auch hier: Got u.die Welt:* J. F. Anderson, The Cause of being. The philosophy of creation in S.Th. St. Louis 1952. 172 S. — A.Antweiler, Die Anfanglosigkeit der Welt nach Th. v. A. und Kant. 1. Hauptwerk. 2. Quellentexte. Trier 1961. 152, 62 S. — J. Bovenmars, De Leer van S. Th. over het imago creationis. In: Bijdragen 15 (1954) 139-61. — F. Brunner, Über die thomistische Lehre vom Ursprung der Welt. In: Zeitschr. f. philosoph. Forschg 16 (1962) 251-58. — M. Fitzpatrick, J. Wellmuth, S. Th. A. on spiritual creatures. Milwaukee 1949. 135 S. — A. Gazzana, Come le cause create producano l'»esse simpliciter« dei loro effetti. Nota illustrativa della dottrina tomistica. In: Divus Thomas (Piac.) 18 (1941) 405-19. — J.H. Gay, Four medieval Views of creation. In: Harvard theolog. Rev 56 (1963) 243-73. *(Augustin, Pseudo-Dionysius, Th.v.A., Nicolaus v. Kues.)* — K. Kremer, Die Creatio nach Th. v. A. und dem »Liber de causis«. In: Ekklesia. Fetschr. f. M. Weber. Trier 1962. S. 321-44. (Trierer theolog. Stud. 15.) — M.C. O'Brien, The Anteccedents of being. An analysis of the concept "de nihilo" in the philosophy of S. Th. A. A study in thomistic metaphysics. Washington 1939. 202 S. Diss. *(Über die "Generatio ex nihilo sui" und die "Creatio ex nihilo sui et subiecti")* — G. Padoin, Il Fine della creazione nel pensiero di S.T. Roma 1959. 132 S. (Corona Lateranensis. 2.) — A. C. Pegis, Cosmogony and knowledge. 1. S. Th. and Plato. In: Thought 18 (1943) 643-64. — F. Prezioso, De Aristotelis Creationismo secundum St. Bonaventuram et secun-

dum St. Th. Romae 1942. 105 S. Diss. (Pontif. Athenaeum Antonianum, Fac. philosoph., Theses ad lauream. 7.) — J. B. Reichmann, S. Th., Capreolus, Cajetan and the created person. In: New Scholasticism 33 (1959) 1-31; 202-30. — A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Th. v. A. Ein Beitr. zur Gesch. des Schöpfungsproblems in Mittelalter. Münster 1913. 140 S. (Beiträge. 11,5.) — H. A. Wolfson, The Kalam Arguments for creation in Saadia, Averroes, Maimonides and S. Th. In: Saadia Anniversary Volume. N. Y. 1943. S. 197-245. (Amer. Acad. of Jewish Res., Texts and Studies. 2.)

Bitak: *s. auch Essenz und Existenz.* — H. Beck, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung d. Seinslehre Th.v.A.s aus e. Anregung durch d. dialektische Prinzip Hegels. Mchn 1965. 392 S. — I. Bonetti, Il Problema di fondo della metafisica tomista: l' »essere« e la struttura del concetto di ente. In: Riv. di filos. neoscol. 53 (1961) 337-52. — H. Borak, De Relatione inter intensionem et esse. In: Laurentianum 3 (1962) 476-98. — E. Braun, Peut-on parler d' »existentialisme« thomiste? Le problème de l'esse chez s. Th. In: Archives de philos. 22 (1959) 211-26; 529-65. — P. Brown, S. Th.' Doctrine of necessary being. In: Philosoph. Rev. 73 (1964) 76-90. — M.G. Casas, S. T. y la filosofía existencial, con otros ensayos. Santa Fé 1948. 186 S. — J. Caussimon, Caractère existentiel de la notion d'être dans la philosophie de s. Th. et existentialisme contemporain. In: Actes du 3. Congr. des Sociétés de philos. Louvain 1947. S. 241-46. — C. Fabro, Actualité et originalité de l'»esse« thomiste. In: Rev. thomiste 56 (1956) 240-70; 480-507. — C. Fabro, La Problematica dell' »esse« tomistico. In: Aquinas 2 (1959) 194-225. — C. Feckes, Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Th. v. A. mittels seiner Seinsstufen. Paderborn 1937. 192 S. — A. Fossati, Dialettica dei gradi secondo la filosofia di S. T. In: Scritti filosofici. 1. Milano 1961. S. 137-216. (Archivum Philosoph. Aloisianum. Ser. 4,1.) — L. Garrigou-Lagrange, Notre premier Jugement d'existence selon s. Th. In: Studia Mediaevalia. Bruges 1948. S. 289-302. — E. Gilson, Virtus essendi. In: Mediaeval Studies 26 (1964) 1-11. — P. Glorieux, »Fieri est factum esse«. In: Divus Thomas (Piac.) 15 (1938) 254-78. — T. Gogolewski, De Conexionibus entium per ipsorum causarum operationem unitivam in metaphysica St. Th. Romae 1963. 116 S. — A. M. Heimler, Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Th. v. A. (Versuch einer Synthese.) Würzb. 1962. 88 S. (Forschgn z. neueren Philos. u. ihrer Gesch. 14.) — R. Kazubowski, Fundamentum cognitionis philosophicae secundum philosophiam aristotelico-thomisticam. In: Xenia Thomistica ... Vol. 1. Romae 1925. S. 363-77. — C. G. Kossel, Principles of S. Th.' distin-

ction between the »esse« and »ratio« of relation. In: Modern Scholman 24 (1946/47) 19-36; 93-107. – L. Lachance, note sur l'être. /S. Thomas./ In: Etudes d'histoire littér. et doctr. Paris 1962. S. 139-49. (Univ. Montréal. Publ. Inst. d'Et. Médiév. 17.) – E. Lapointe, Le probléme de l' »esse« chez s. Th. In: Archives de philos. 26 (1963) 59-70. – J. B. Lotz, Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Th. v. A. In: M. Heidegger z. 70. Geburtstag. Pfullingen 1959. S. 180-94. – J. D. McKian, The »raison d'être« of the human composite according to S. Th. A. In: New Scholasticism 18 (1944) 42-75. – A. Marc, L'Idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité. In: Rev. néoscol. de philos. 35 (1933) 157-89. – J. Möller, Die Seinsfrage in der thomistischen Philosophie. In: Theolog. Quartalschr. 134 (1954) 319-32. – B. Mondin, La filosofia dell' essera di S. T. d'A. Roma 1964. 335 S. – L. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur. Stellung u. Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Th. v. A. Münster 1953. 194 S. (Beiträge. 37, 3.) – J. Owens, The accidental and essential Charachter of being in the doctrine of S.Th. A. In: Mediaeval Studies 20 (1958) 1-40. – L. de Raeymaeker, De Zin van het woord »Esse« bij den hl. Th. v. A. In: Tijdschr. v. philos. 8 (1946) 407-34. – B. Romeyer, Prolégomènes à un existentialisme sensé, s. Augustin et s. Th. In: Giorn. di metaf. 4 (1949) 221-37. – A. Rozwadowski, Analysis conceptus esse secundum doctrinam thomisticam. In: Miscellanea philosophica R. P. J. Gredt. Romae 1938. S. 203-10. (Studia Anselmiana. 7.8.) – A.–D. Sertillanges, L'Etre et la connaissance dans la philosophie de s. Th. d'A. In: Mélanges thomistes ... Le Saulchoir 1923. S. 175-97. – G. Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes. Heidelb. 1958. 81 S. (Thomas im Gespräch. 2.) – G. Siewerth, Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Th. v. A. In: Philosoph. Jahrb. 66 (1958) 22-33. – F. Sladeczek, Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Th. v. A. In: Scholastik 5 (1930) 192-209; 523-50. – G.W.Volke, Sein als Beziehung zum Absoluten nach Th. v. A. Würzb. 1964. 218, 60 S. (Forschgn z. neueren Philos. u. ihrer Gesch. N. F. 15.) – J. de Vries, Das »Esse commune« bei Th. V. A. In: Scholastik 39 (1964) 163-77. – B. Welte, Ens per se subsistens. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Th. v. A. In: Philosoph. Jahrb. 71 (1963/64) 243-52.

Komparativne studije: T. Barth, Das Wagnis der Seinsfrage. Eine Begegnung von Th. v. A. u. Duns Scotus heute. In: Wiss. u. Weisheit 26 (1963) 98-123. – A. van Kol, De Zijnsordening bij Spinoza en S.Th. In: Studia cath. 12 (1936) 388-416. – A. Marc, L'Idée de l'être chez s. Th. et dans la scolastique postérieure. Paris 1933. 145 S. (Archives de philos. 10,1.) – G. Morabito, L'Essere e la causali-

tà in Suarez e in S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 31 (1939) 18-46. – G. Morabito, L'Idea dell'essere e la trascendenza divina in Suarez e in S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 32 (1940) 367-415. – L. de Raeymaeker, L'Etre selon Avicenne et selon s Th. d'A. In: Avicenna Commemoration Volume. Calcutta 1956. S. 119-31. *Dass., span.* in: Sapienitia 11 (1956) 154-65. – M. Sheu, The Categories of being in Aristotle and. S. Th. Washington 1944. 109 S.

Supstancija: S. Adamczyk, De Existentia substantiali in doctrina St.Th.A. Romae 1962. 225 S. – B.J. Campbell, The Problem of one and plural substantial forms in Man as found in the works of S.Th.A. and John Duns Scotus. Paterson (N.J.) 1940. 132 S. Diss. – P. Denis, Le premier Enseignement de s.Th. sur l'unité de la forme substantielle. In: Archives d'hist doctr. et littér, du m.-â. 21 (1954) 139-64. – R.G. Fontaine, Subsistent Accident in the philosophy of S.Th. and his predecessors. Washington 1950. 149 S. Diss. – W. Kleine, Die Substanzlehre Avicennas bei Th.v.A. auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen. Freiburg i. Br. 1933. 220 S. Diss. – O.Lottin, La Pluralité des formes substantielles avant s. Th. In: Rev. néoscol. de philos. 34 (1932) 445-67. – A. Maurer, Form and essence in the philosophy of S. Th. In: Mediaeval Studies 13 (1951) 165-76. *(U.a. Vergleiche mit Aristoteles, Averroes, Avicenna.)* – T. Miyakawa, La Nozione di sostanza prima secondo S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 53 (1961) 1-24. – E. Pisters, La Nature des formes intentionelles d'après s. Th.d'A. Paris 1933. 166 S. – A. Rozwadowski, Distinctio potentiarum a substantia, secundum doctrinam St.Th. In: Gregorianum 16 (1935) 272-81. – A. Rozwadowski, De Perceptione substantaie et de eius habitudine ad accidentia. In: Gregorianum 7 (1926) 73-96. – A. de Silva-Tarouca, La Notion »formalis« selon s.Th.d'A. et la formation de l'homme. In: L'Homme et son destin. Louvain, Paris 1960. S.345-53. – F.-J. Thonnard, Razones seminales y formas substanciales. Agustinismo y tomismo. In: Spaientia 6 (1951) 47-57: 262-72.

Transcendentalije: S. Breton, L'Idée de transcendental et la genèse des transcendentaux chez s.Th.d'A. In: S. Thomas d'Aquin aujourd'hui. Bruges 1963. S.45-74. (Rech. de philos. 6.) – S. Ducharme, Note sur le transcendental »res« selon s.Th. In: Rev. Univ. d'Ottawa 9 (1940/41) 85*-99*. – A. Krempel, Anerkannte Th.v.A. transzendentale Beziehungen? In: Philosoph. Jahrb. 67 (1959) 171-78. – J. Owens, Unity and essence in S.Th.A. In: Mediaeval Studies 23 (1961) 240-59. – G. Siewerth, Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Th.v.A. In: Siewerth, Grundfragen d. Philosophie. . . Düsseld. 1963. S. 92-107. *Zugleich in:* Philosoph. Jahrb. d. Göres-Ges. 68 (1960) 370-81. – J.

E. Twomey, The general Notion of the transcendentals in the metaphysics of S.Th.A. Washington 1958. 26 S. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Studies. 185, Abstr. 36.)

Pojam zla: M.E. de Coursey, The Theory of evil in the metaphysics of S.Th. and its contemporary significance. Washington 1948. 178 S. Diss. — G. Ledig, Die Übelslehre des Th.v.A. unter kriminalpsychologischem Gesichtspunkt. In: Schweizer. Zeitschr. f. Strafrecht 53 (1939) 365-84. — J. Maritain, S.Th. and the problem of evil. Milwaukee 1942. 46 S. (The Aquinas Lectures. 1942.) — J. Maritain, S.Th.d'A. et le problème du mal. In: Rev. intellect 13 (1945) 30-49. — P. Parente, Il Male secondo la dottrina di S. T. In: Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aqu. et relig. cath. 6 (1939/40) 3-34. — E. Sauras, El Mal según S.T. In: Semanas Españ. de filos. (1955) 415-46. — F.M. Verde, La Natura del male secondo S.T.d'A. In: Sapienza 14 (1961) 120-57. — B. Welte, Über den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den »Quaestiones disputatae de veritate« des hl. Th.v.A. In: Gregorianum 32 (1951) 405-24.

Savršenstvo — nesavršenstvo: J. Bofill, El Concepto de perfección en la filosofía de S.T. Madrid 1949. — J. Dedieu, »L'Essence« de la perfection chrétienne d'après s. Bonaventure et s. Th.d'A. In: Etudes francisc. 49 (1937) 129-47. — J. C. Osbourn, The Morality of imperfections. In: Thomist 4 (1942) 388-430; 649-91. — T. Richard, L'Imperfection et la doctrine de s.Th. In: Rev. thomiste 14 (1931) 131-56. — T. Richard, Le Perfectionisme et s. Th. In: Rev. thomiste 11 (1928) 1-26.

FILOZOFIJA PRIRODE, PRIRODNE NAUKE

Općenito: Bonafede, L'Insufficienza della natura in S.T. In: Rassegna di sc. filosof. 1 (1948, 4) 61-80. — G. M. Manser, Die Naturphilosophie des Aquinaten und die alte und moderne Physik. In: Divus Thomas 16 (1938) 3-14. — J. M. Marling, The Order of nature in the philosophy of S.Th. A. Washington 1934. 187 S. Diss. — A. Mitterer, Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre bei Th.v.A. Vortrag, gehalten auf der 5. Mediävistentagung im Thomas-Institut a.d. Univ. Köln, 6.-8. Okt. 1954. In: Rev. études Augustin. 1 (1955) 41-53. — A. Mitterer, Wandel des Weltbildes von Th. auf heute. Bd 1. Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik. Bd 2. Wesensartwandel u. Artensystem d. physikalischen Körperwelt. Innsbruck, Brixen 1935-1936. — W. Moock, Die Wirkweise der Natur bei Th.v.A. In: Theol. u. Glaube 27 (1935) 265-84. — T. Ohm, Die Stellung der Heiden zur Natur und Übernatur nach dem hl. Th. Mün-

ster 1927. 364 S.—F. S. Taylor, The Attitude of S. Th. to natural science. Oxf. 1944. 24 S. (Aquinas Papers. 3.) — J.de Vries, Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Th.v.A. In: Scholastik 20-24 (1949) 503-17.

Komparativne studije: H. Kösters, Die Ordnung im Weltbild des Konfuzius und des hl. Th.v.A. In: Zeitschr. f. Missionswiss. 25 (1935) 106-30. — A. Mitterer, Der Dienst des Menchen an der Natur nach dem Weltbild des hl.Th.u. dem der Gegenwart. Ein Beitr. z. Natur- u. Kulturphilos. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 56 (1932) 1-45. — A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Th.v.A. u. dem der Gegenwart. Wien, Freiburg 1956. 346 S. *(Vergleich der Entwicklungskosmologie).* — A. Mitterer, Augustins Entwicklungslehre nach ihm, Th. und heute. In: Wiss. u. Weltbild 7 (1954) 401-16. — A. Mitterer, Weltbildvergleichende Thomasforschung und kritischer Thomismus. In: Tübinger theolog. Quartalschr. 134 (1954) 148-90. — R.L. Patterson, The Argument from motion in Aristotle and Aquinas. In: New Scholasticism 10 (1936) 245-54. — J. P. Steffes, Th.v.A. und das moderne Weltbild. Katholische Aufgaben von heute. Münster 1946. 71 S.

Pojedinačni problemi: A. Berten, La Physique de s. Th. d'après la »Summa contra gentiles«. In: Rev. néoscol. de philos. Sér. 2, 28 (1926) 284-302. — M. J. Congar, Praedeterminare et praedeterminatio chez s. Th. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 23 (1934) 363-71. — T. Greenwood, La Notion thomiste de la quantité. In: Rev. Univ. Ottawa 22 (1952) 228-48. — R. Lavocat, La Pensée de s. Th. sur la génération humaine et la vision évolutive du monde. In: Rev. questions scient. 23 (1962) 81-87. — J. Legrand, L'Univers et l'homme dans la philosophie de s. Th. T. 1. L'univers. T. 2. L'homme dans l'univers. Bruxelles, Paris 1946. (Museum Lessianum. Section philosoph. 27.28.) — F. X. Maquart, S.Th., et l'action transitive, In: Rev. de philos. 25 (1925) 130-63. — A. Mitterer, Der Bewegungssatz (omne quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Th. u dem der Gegenwart. In: Scholastik 9 (1934) 372-99; 481-518. — A. Mitterer, Der Wärmebegriff des hl.Th. nach seinem physikalischen Weltbild u. dem der Gegenwart. In: Aus d. Geisteswelt d. M.-A.s. 1. Festschr. Grabmann. Münster 1935. S. 720-34. — L. J. Moreau, Les Théories transformistes et la philosophie thomiste. In: Rev. de philos. (1939) 199-232; 311-34. — A. Rozwadowski, De motus localis Causa proxima secundum principia St. Th. In: Divus Thomas (Piac.) 16 (1938) 104-13. — M. Schultes, Johannes von Neapel, Th. v. A. u P. Stufler über die praemotio physica. In: Divus Thomas. Ser. 3, 1 (1923) 123-45. — J. Stufler, Der

hl.Th. und das Axiom: Omne quod movetur, ab alio movetur. In: Zeitschr. f. kath. Theol. (1923) 369-90. – J. Stufler, Der hl.Th. und die Praedeterminationslehre. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 146-63. – J. Stufler, Num St. Th. praedeterminationem physicam docuerit. In: Zeitschr. f. kath. Theol. (1920) 321-65; 477-504. *Dass.:* Innsbruck 1920. 116 S. – M. Wittmann, Der Begriff des Naturgesetzes bei Th.v.A. In: Aus Ethik u. Leben. Festg. J. Mausbach. Münster 1931. S. 66-80.

Astronomija – kosmologija: M. Beltrami, L'Universalità dell'azione del corpo celeste nella fisica tomista. In: Miscellanea Gazzana. T. 2. Milano 1960. S. 137-208. (Archivum philosoph. Aloisianum.) – H. Braun, S.Th. und gestirnte Himmel oder die Stellung des hl.Th.v.A. zu den astrophysikalischen Doktrinen seiner Zeit. In: Angelicum 17 (1940) 32-76. – P. Choisnard, Les Précurseurs de l'astrologie scientifique et la tradition (Ptolomée, s.Th.d'A. et Képler). Paris 1929. 72 S. – P. Choisnard, S.Th.d'A. et l'influence des astres. Paris 1926. 256 S. – D. Dubarle, S.T. teólogo del cosmos. Granada 1953. 57 S. (Conferencias. 9.) – T. Litt, Les Corps célestes dans 'univers de s.Th.d'A. Louvain 1963. 408 S. (Philosophes médiévaux. 7.) – P. Rossi, La Cosmologia di S.T. in rapporto alle scienze moderne. In: S. Tommaso d'Aq. Milano 1923. S. 247-79. – J. de Tonquédec, Questions de cosmologie et de phyisque chez Aristote et s.Th. 1. Le système du monde. 2. Les théories de la lumière et la couleur. 3. La théorie de la mesure. Paris 1950. 127 S.

Vrijeme: M. Bordoni, Tempo, quantità, anima nel pensiero aristotelico-tomista. In: Aquinas 4 (1961) 293-323. – A. G. Fuente, Carácter cosmológico de la noción de tiempo en S.T. In: Estudios filosóf. 3 (1954) 171-210; 4 (1955) 285-316. – G. Ledig, Ewigkeit und Zeit bei Th.v.A. und Dante. In: Dt. Dante-Jahrb. 18 (1936) 109-47. – A. Mansion, La Théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès, Albert le Grand, Th.d'A. In: Hommage à Maurice de Wulf. Louvain 1934. S. 275-307. (Rev. néoscol. de philos. 36. 1934.) – D. Nys, La Notion de temps d'après les principes de s.Th.d'A. 3. éd. Louvain 1925. 232 S. – M. de Tollenaere, Het ontstaan van de tijdsstructuur volgens Aristoteles en S.Th. In: Bijdragen 12 (1951) 224-51.

Biološka pitanja: A. Mitterer, Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Th.v.A. und dem der Gegenwart. Wien 1949. 160 S. – A. Mitterer, Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des Th.v.A. und dem der Gegenwart. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 57 (1933) 491-556. – A. Mitterer, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menchen, nach dem Weltbild des hl. Th.v.A. und dem der Gegenwart. Neue Aufl. Freiburg 1956. 346 S.

S. dazu: A. Niedermeyer, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. 1. Anhang: Thomistische Studie zur Biologie, Soziologie und Metaphysik der Geschlechter. Wien 1949. S. 441-504.

PSIHOLOGIJA

Općenito: A.H. Armstrong, The Greek philosophical Background of the psychology of. S.Th. Oxf. 1952. 19 S. (Aquinas Papers. 19.) – R.E. Brennan, General Psychology. An interpretation of the science of mind based on Th.A. N.Y. 1937. 509 S. – R.E. Brennan, Thomistic Psychology. A philosoph. analysis of the nature of man. N.Y. 1941. 401 S. *Dass., dt.:* Heidelb. 1957. (Thomas v. Aq. Die dt. Thomas-Ausg. Erg. Bd 1.) – S. Cantin, Précis de psychologie thomiste. Québec 1948. – R. Klingseis, Moderne Theorien über das Unterbewußtsein und die thomistische Psychologie. In: Divus Thomas 7 (1929) 147-83; 279-300; 8 (1930) 40-59; 192-206; 381-405. – W.B. Monahan, The Psychology of S.Th.A. and Divine revelation. Worcester 1936. 304 S. – A. Plé, S.Th.d'A. et la psychologie des profondeurs. In: Vie spirituelle, suppl. 5 (1951) 402-34. *Dass., engl. u. d. T.:* S.Th.A. and the psychology of Freud. In: Dominican Studies 5 (1952) 1-34. – J. Zaragüeta, Los Rasgos fundamentales de la psicología tomista. Madrid 1925. 39 S.

Komparativne studije: A. Alvarez de Linera, Las Relaciones entre el alma y el cuerpo en Descartes y S.T. In: Rev. de filos. (Madrid) 6 (1947) 113-22. – E.M. Barbado, Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata. In: Xenia Thomistica... Vol. 1. Romae 1925. S. 239-56. – M. Blais, La Colère selon Sénèque et selon s.Th. In: Laval théolog. et philosoph. 20 (1964) 247-90. – E. Dobler, Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Th.v.A. (I-II, qq. 6-17). Eine quellenanalytische Studie. Werthenstein 1950. 144 S. Diss. – A. Jaroszewicz, L.A. Senecae philosophi et St.Th.A. de moralitate atque educatione affectuum Doctrina exposita et critice comparata. Vilnae 1932. 153 S. Diss. – R.W. Mulligan, Ratio inferior and ratio superior in S. Albert and S.Th. In: Thomist 19 (1956) 339-67. – C.M. O'Donnell, The Psychology of S. Bonaventure and S.Th.A. Washington 1937. 111 S. Diss. (Philosoph. Studies. 36.) – G.C. Reilly, The Psychology of S. Albert the Great compared with that of S.Th. Washington 1934. 93 S. Diss. – J.K. Ryan, Aquinas and Hume on the laws of association. In: New Scholasticism 12 (1938) 366-77. – C.P. Sporken, Gemoedsleven en deugd, Th. contra Suarez? Utrecht, Nijmegen 1963. 140 S. – M. Stock, Thomistic Psychology and Freud's psychoanalysis. In: Thomist 21 (1958) 125-45.

Pojedinačni problemi: E.D. Almeida, Breve Estudio de la imaginación según S.T.de A. y la psicologia moderna. Quito 1943. 67 S. – R.F.A. Blanche, La Pensée de s.Th. sur l'occultisme. In: Rev. des jeunes 13 (1923) 502-23. – R.E. Brennan, Theory of abnormal cognitive processes according to the principles of S.Th.A. Washington 1925. 76 S. Diss. – J.F. Cajical, La Suspensión de los sentidos según S.T. In: Studium (Madrid) 1/2 (1961/62) 471-96. – J. Calveras, La Afectividad y el corazón según S.T. en relación con los conocimientos actuales. Barcelona 1951. 212 S. – M.A. Coady, The Phantasm according to the teaching of S.Th.A. Washington 1932. 80 S. Diss. – T. Dubay, An Investigation into the thomistic concept of pleasure. In: New Scholasticism 36 (1962) 76-99. – C. Fabro, Knowledge and perception in aristotelic-thomistic psychology. In: New Scholasticism 12 (1938) 337-65. – P. Kopp, Beiträge zur Psychiatrie der Scholastik. 2. Psychiatrisches bei Th.v.A. In: Zeitschr. f.d. gesamte Neurologie u. Psychiatrie 152 (1935) 178-96. – J. Laporte, Le Libre arbitre et l'attention selon s. Th. In: Rev. de métaph. et de morale 38 (1931) 61-73; 39 (1932) 199-223; 41 (1934) 25-57. – F. Leist, Die Sensus interiores bei Th.v.A. Speyer 1940. 103 S. Diss. – J. Malik, Der Begriff des Strebens bei Th.v.A. In: Philosoph. Jahrb. 70 (1962/63) 34-66. – M.F. Manzanedo, La Imaginación según S.T. In: Rev. de filos. (Madrid) 23 (1964) 237-302. – L. Massara, La »Delectatio« das la psyhologie de s.Th.d'A. In: Archives de philos. 27 (1964) 186-205. – M. de Munnynck, De Doctrina St.Th.A. circa causalitatem psycho-physicam. In: Xenia thomistica... T. 1. Romae 1925. S. 257-66. – F.M. Palmès, La Percepción de la forma a la luz de la psicologia aristotelico-tomista. In: Pensamiento 3 (1947) 147-71. – A.C. Pegis, Principale Volitum. Some notes on a supposed thomistic contradiction. In: Philos. and phenomenol. Res. 9 (1948) 51-70. – A. Portaluppi, La Visione ispiratrice dell'ascetica di S.T. In: Scuola Cattol. (1924) 108-17. – C. Reutemann, The thomistic Concept of pleasure. As compared with hedonistic and rigoristic philosophies. Washington 1953. 37 S. Diss. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Studies. 148. Abstr. Ser. 5.) – E.J. Ryan, The Role of the »sensus communis« in the psychology of S.Th.A. Carthagena (Ohio) 1951. 198 S. Diss. – M. Schneider, The Dependence of S.Th.' psychology of sensation upon his physics. In: Franciscan Studies 22 (1962) 3-31. – M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Th.v.A. Mainz 1961. 281 S. *S. dazu:* E. Schillebeeck, L'Instinct de la foi selon s.Th.d'A. /A propos de l'ouvrage de M. Seckler, »Instinkt u. Glaubenswille...«/ In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 48 (1964) 377-408. – M. Ubeda Purkiss, La Naturaleza del »sensus communis« en la psicologia de S.T. In: Salmanticensis 8 (1961) 295-336. – A. Usenicnik, Das Unbewußte bei

Th.v.A. Eine Skizze. In: Philosophia perennis. T. 1. Ratisbonae 1930. S. 179-92. — J. Wébert, »Reflexio«, Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de s.Th. In: Mélanges Mandonnet. Vol. 1. Paris 1930. S. 285-325.

Požude, nagon: L.-B. Gillón, Primacía del apetito universal, según S.T. In: Ciencia Tomista 63 (1942) 329-42. — G.J. Gustafson, The Theory of natural appetency in the philosophy of S.Th. Washington 1944. 137 S. Diss. (Cath. Univ. of America. Philosoph. ser. 84.) — P. Pfürtner, Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Th.v.A. In: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 2 (1955) 3-27. — S. Pfürtner, Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsycholog. Untersuchg nach Th.v.A. Freiburg (Schw.) 1958. 366 S. (Studia Friburgensia. N.S. 22.)

Afekti: G. Blanco, El Concepto de pasión en S.T. In: Sapientia 3 (1948) 128-46. — J.Jacob, Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl.Th.v.A. Mödling b. Wein 1958. 104 S. (St. Gabrieler Studien. 17.) — H.D. Noble, La Nature de la passion d'après s.Th. In. Divus Thomas (Piac.) 2 (1925) 651-68; 3 (1926) 55-76. — C. Schmid, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl.Th.v.A. Engelberg 1925. 356 S.

Duša: G. Del Degan, L'Origine dell'anima umana e la filosofia di S.T.d'A. In: Giorn. di metaf. 4 (1959) 195-225. — G. Del Degan. S.T. e. Rosmini nella creazione dell'anima umana. In: Riv. rosminiana di filos. e di cult. 58 (1964) 112-20. — A. Gardeil, La Perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après s.Th. In: Mélanges thomistes. Paris 1923. S. 219-36. (Bibl. thomiste. 3.) — C. Giacon, Il »Dio velato« de Rosmini e l' »anima velata« di S.T. In: Doctor communis 15 (1962) 37-51. — E. Gomez, La Cuestión de S.T. sobre la inmortalidad del alma. In: Contemporánea 5 (1935) 384-97. — J. Kopper. Th.v.A.s Lehre über das Wissen der erkennenden Seele von sich selbst und von Gott im Hinblick auf Kant. In: Zeitschr. f. philosoph. Forschg 15 (1961) 374-88. — P. Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Th.v.A. Freiburg (Schw.) 1956. 245 S. Diss. (Studia Friburgensia. N.F. 12.) — J. Lemaire, Les Preuves de l'immortalité de l'âme humaine d'après s.Th.d'A. In: Collectanea Mechliniensia 1 (1927) 35-49. — A.M. Lépicier, Quanti facienda sit pro philosophica et theologica veritate dilucidanda St.Th.A. Doctrina de anima humana tanquam forma substantiali corporis. In: Xenia thomistica. . . T.2. Romae 1925. S. 97-117. — F. Locatelli, Alcune Note sulla dimostrazione dell'immortalitá dell'anima in S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 33 (1941) 413-28. — B. Nardi, Anima e cor-

po nel pensiero di S.T. In: Giorn. crit. della filos. ital. 23 (1942) 50-75. – A.C. Pegis, S.T. and the problem of the soul in the thirteenth century. Paris 1934. 213 S. – J. Perini, Utrum, argumentando ex desiderio naturali immortalitatis, St. Th. apodictice evincat animam humanam esse immortalem. In: Divus Thomas (Piac.) 68 (1965) 369-83. – C.J. Peter, The Doctrine of Th.A. regarding eternity in the rational soul and separated substances. Rome 1964. 131 S. Diss. – V.E. Sleva, The separated Soul in the philosophy of S.Th.A. Washington 1940. 204 S. Diss. – G. Trapp, Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes. Über Ansätze zu einer Schichtenlehre in der Darstellung der Seelenvermögen bei Th.v.A. In: Scholastik 30 (1955) 535-53. – S. Vanni-Rovighi, La Concezione tomistica dell'anima umana. In: Sapienza 10 (1957) 347-59. – J.de Vries, Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele. In: Scholastik 40 (1965) 1-22.

RELIGIJA, TEOLOGIJA

Općenito: G. van Ackeren, Reflections on the relation between philosophy and theology. In: Theolog. Studies 14 (1953) 527-50. – C.-A. Bernard, Théologie de l'espérance selon s.Th.d'A. Paris 1961. 174 S. (Bibl. thomiste. 34.) – J. F. Bonnefoy, La Nature de la théologie selon s. Th.d'A. Paris 1939. 87 S. (Ephemer. theolog. Lovan. 1937-38.Extr.) – M.-D. Chenu, La Théologie de la loi ancienne selon s. Th. In: Rev. thomiste 61 (1961) 485-97. – M.-D. Chenu, S.Th. et la théologie. Paris 1959. 192 S. (Maîtres spirituels. 17.) *Dass., dt. u. d. T.:* St Th.v.A. in Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten. Reinbek/Hbg 1960. *Dass., span.:* Madrid 1962. – J. Friederichs, Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Th.v.A. Bonn 1940. 64 S. Diss – L.B. Gillon, Thomas d'Aquin. 5. Signification histor. de la théologie de s.Th.In: Dict. de théol. cath. 15 (1946) 651-93. – M. Grabmann, De Theologia ut scientia argumentativa secundum St. Albertum Magnum et St.Th.A. In: Angelicum 14 (1937) 39-60. – A. Hayen, S.Th.d'A. et la vie de l'Eglise. Louvain 1952. 105 S. (Essais philosoph. 6.) – A. Kandler, Die theologische Denkform des hl. Th.v.A. Freiburg 1949. 318 S. Diss. /Mschr./ – J. Koch, Die Verteidigung der Theologie des hl.Th.v.A. durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de St. Porciano. In: Xenia Thomistica... T.1. Romae 1925. S. 327-62. – A. Matanic, Il Pensiero di S.T.d'A. sulla vita religiosa, in particolare degli Ordini Mendicanti. In: Antonianum 38 (1963) 193-207. – P. Philippe, Les Fins de la vie religieuse selon s.Th. In: Angelicum 39 (1962) 294-349. – R.L. Richard, The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of S.Th.A. Rome

1963. 336 S. (Analecta Gregoriana. Vol. 131, Ser. Fac. theol. sectio B, 43.) — G. van Riet, Y a-t-il chez s. Th. une philosophie de la religion? In: Rev. philosoph. de Louvain 61 (1963) 44-81. — J. Schilling, Die Auffassungen Kants und des hl.Th. von der Religion. Würzb. 1932. 240 S. (Abhandl. z. Philos. u. Psychol. d. Rel. 27.28.) — G. Tredici, La Teologia di S.T. In: Scuola Cattol. (1924, luglio-sett.) 5-21.

Pojedinačni problemi: J. Bittremieux, De Usu et applicatione doctrinae philosophicae de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae Aquinatis. In: Ephemer. theolog. Lovan. (1924) 321-39. — T. Carlesi, La Tentazione nel pensiero di S.T.d'A. In: Sapienza 10 (1957) 23-51; 200-25; 461-80. — J. Collins, The Thomistic Philosophy of the Angels. Washington, D.C. 1947. 383 S. — Y. M. J. Congar, »Traditio« und »Sacra doctrina« bei Th.v.A.In: Kirche u. Überlieferung. Freiburg 1960. S. 170-210. — M. Cordovani, Fede e miracoli nel pensiero di S.T.d'A. In: Scoula cattol. 52 (1924) 87-107. — Grisogono de Jesus Sacr., La Perfection chrétienne et la mystique selon les principes de s.Th. Bruges 1933. 82 S. — G. Doran, De corporis Adami origine Doctrina Alexandri Halensis, St. Alberti Magni, St. Bonaventurae, St.Th. Mundelein (Illinois) 1936. 73 S. Diss. S. Mariae ad Lacum. — C. Fabro, Teologia dei nomi divini nel Lombardo e in T. In: Pier Lombardo 4 (1960) 77-93. — R. Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et contemplation selon s.Th.d'A. et s. Jean de la Croix. T. 1.2. Ligugé 1930. *Dass., engl.:* St. Louis, London 1937. *Dass., ital.:* Roma 1933. — R. Garrigou-Lagrange, Le Sens du mystère chez s.Th. In: Magister Thomas... Gniezno 1935. S. 291-307. (Studia Gnesnensia. 12.) — G. Gieraths, Die Bedeutung des. hl.Th. für die Frömmigkeit. In: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 8 (1961) 121-43. — E. Gilson, Sur la Problématique thomiste de la vision béatifique. In: Archives d'hist. doctr. et littér. du m.-â. 31 (1964) 67-88. — M. Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl.Th.v.A. Paderborn 1922. 107 S. — F.D. Joret, La Contemplation mystique d'après s.Th.d'A. Ed. rev. et augm. Paris 1927. 308 S. — O. Lottin, Le Péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Th.d'A.In: Rech. de théol. anc. et médiév. 12 (1940) 275-328. — A. O. Lovejoy, Necessity and self-sufficiency in the thomistic theology. A reply to President Pegis. In: Philos. and phenomenol. Res. 9 (1948) 71-88. *(Erwiderung von Pegis ebd. 9 (1948) 89-97.)* — S. Lozano, Naturaleza de la sagrada teologia. Su aspecto afectivo-práctico según. S.T. In: Ciencia Tomista (1924) 204-21. — I.G. Luczynski, Essai d'interprétation de la théorie de s. Th. sur la causalité des sacraments. In: Divus Thomas 64 (1961) 70-83. — A. Malet, Personne et amour dans la théologie trinitaire de s.Th.d'A. Paris 1956. 201 S. —

O. Marchetti, La Perfezione della vita cristiana secondo S.T. In: Gregorianum 1 (1920) 41-77. — R. Marimon, De Oratione juxta St. Thomae doctrinam philosophica expositio. Ponce (Puerto Rico) 1963. 173 S. — J. Maritain, Le Péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes. In: Rev. thomiste 56 (1956) 197-239. — A.R. Motte, Théodicée et théologie chez s.Th.d'A. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 26 (1937) 5-26. — F. Muñiz, De diversis Muneribus Summae theologiae secundum doctrinam D.Th. In: Angelicum 24 (1947) 93-123. — H. Paissac, Théologie du Verbe. S. Augustin et s.Th. Paris 1951. 247 S. — A. Patfoort, L'Unité d'être dans le Christ d'après s.Th. Paris 1964. 326. S. *S. dazu:* J.-H. Nicolas, L'Unité d'être dans le Christ d'après s.Th. In: Rev. thomiste 65 (1965) 229-57. — J.P. Rock, Providence and free-will in S.Th. Louvain 1951. 212 S. Diss. — P.H. Rondet, Nature et surnaturel dans la théologie de s.Th.d'A. In: Rech. de science relig. 33 (1946) 56-91. — J.K. Ryan, Philosophy and theology in a discourse of S.Th.A. on the Incarnation and the kingship of Christ. In: Studies in philos. and the hist. of philos. 1 (1961) 194-215. — N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Th.V.A. Freiburg (Schw.) 1954. 334 S. (Studia Friburgensia N.F. 9.) — J.H. Wright, The Order of the universe in the theology of S.Th.A. Rome 1957. 223 S.

Vjerovanje: *s. auch: Erkenntnistheorie, Glauben und Wissen.* — J. Alfaro, Supernaturalitas fidei juxta St.Th. 1. Functio »luminis fidei«. 2. Functio »interioris instinctus«. In: Gregorianum 44 (1963) 501-42; 731-87. — B. Duroux, Aspects psychologiques de l'»analysis fidei« chez s.Th.d'A. In: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 2. (1955) 148-72; 296-315. — B. Duroux, La Structure psychologique de l'acte de foi chez s.Th.d'A. In: Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 1 (1954) 281-301. — H. Lang, Die Lehre des hl.Th.v.A. von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens historisch unters. u. systemat. dargest. Augsburg 1929. 204 S. — D. Lefebure, L'Acte de foi, d'après s.Th.d'A. 3 éd. Paris 1924. 466 S. — E.L. Mascall, Faith and reason: Anselm and Aquinas. In: Journ. of theolog. stud. 14 (1963) 67-90. — M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Th.v.A. Mainz 1961. 281 S.

Milost: J. Bittremieux, La Distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, d'après s.Th.d'A. In: Rev. thomiste (1921) 121-50. — M.J. Bliguet, Le Point d'insertion de la grâce dans l'homme, d'après s.Th. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 12 (1923) 47-56. — B. Brazzarola, La Natura della grazia sacramentale nella dottrina di S.T. Grottaferrata 1941. 253 S. — M. J. Nicolas, Simples Réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce. In: Rev.

thomiste 58 (1958) 645-53. — L. Roy, Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de s.Th. Montréal 1948. 300 S. (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis. 6.)

Dokazi za Boga, općenito: O. Böhm, Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl.Th. In: Divus Thomas (1926) 319--26. — W. Bryar, S.Th. and the existence of God; three interpretations. Chicago 1951. 252 S. — L. Di Rosa, L'Originalità di S.T. nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. Trapani 1933. 17 S. — V. B. Evans, The Aquinate Proof of the existence of God. In: Philosophy 7 (1932) 299-310. — A. Garcia Llamas, Fuentes griegas y árabes del argumento de S.T. tornado de la immaterialidad del conocimiento para demostrar la existencia del atributo de ciencia en Dios. Manila 1935. Diss. — P. Geny, Les Preuves thomistes de l'existence de Dieu. In: Rev. de philos. (1924) 575-602. — B. Meijer, Het eudaimonologisch Godsbewijs. In: Tijdschr. v. philos. 8 (1946) 271-308. — R. Poirson. L'Œuvre de s.Th. d'A. est-elle concernée par la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu? In: Rev. sciences relig. 38 (1964) 265-79. — E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Th.v.A. In: Philosoph. Jahrb. 36 (1924) 329-38.

Komparativne studije: T. Barth, De tribus Viis diversis existentiam divinam attingendi. Disquisitio historico-collativa inter St.Th., Henricum Gandavensium, Duns Scotum. In: Antonianum 18 (1941) 91-117. — E. Bartra, Suárez y S.T. en la prueba cinesiológica de la existencia de Dios. In: Actas del 4. cent. del nacimiento de F. Suárez. T. l. Madrid 1949. S. 309-25. — S. Beaurecueil di Laugierde, G.C. Anawati, Ghazali et s.Th.d'A.: essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les voies thomistes /éd. de 1947 reprise et compl./. In: Mélanges. Inst. Dominic. d'ét. orient. du Caire 3 (1956) 207-58. — A. Breuer, Der Gottesbeweis bei Th. und Suarez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf d. Grundlage von Potenz- u. Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis. Freiburg (Schw.) 1929. 88 S. Diss. — E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Th.v.A. und Aristoteles. 2. Aufl. Limburg a.d.L. 1927. 191. S.

O pet putova: R. Arnou, De quinque Viis St. Thomae, ad demonstrandum Dei existentiam apud antiquos graecos, philosophos arabes et iudaeos praeformatis vel adumbratis. Romae 1932. 104 S. (Textus et documenta. Ser. phil 4.) — A. Boehm, Autour du Mystére des »Quinque Viae«. In: Rev. sciences relig. 24 (1950) 317--34. — L. Charlier, Les cinq Voies de s. Th. Leur structure métaphysique. In: L'existence de Dieu. Tournai 1961. S. 181-228. — R. Dulac, Essai de synthèse des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu autour des premiers principes de l'être. In: Rev. de philos.

25 (1925) 497-530. — R. Fei, Gentile e le cinque prove o »vie« di S. T. In: Memorie Domenicane 45 (1928) 58-79. — G. Giannini, L'Implicazione della prova di Dio Agostiniana nelle »Vie« Tomistiche. In: Doctor Communis 8 (1955) 52-64. — E. González y González, Las cinco Vias de S. T. de A. Huesca 1943. 135 S. — F. R. Harrison, Some brief Remarks concerning the »quinque viae« of S. Th. In: Franciscan Studies 21 (1961) 80-93. — C. A. Hart, Participation and the thomistic five ways. In: New Scholasticism 26 (1952) 267-83. — Philippe de la Trinité, Les cinq Voies de s. Th. d'A. In: Divinitas (1958) 269-338. — E. J. Jay, The Existence of God. A comm. on S. Th'A.' five ways of demonstrating the existence of God. 2. ed. London 1948. 72 S. — Sulle »cinque Vie« di S. T. /Presentazione di C. Boyer. Scritti di Dom. E. Winance, R. Garrigou-Lagrange, U. Degl'Innocenti, C. Fabro, P. Parente./ Roma 1954. 130 S.

O prvom putu M. A. Berraz, La primera Prueba thomista de la existencia de Dios. In: Sapientia 2 (1947) 263-68. — E. Gilson. Prolégomènes á la »Prima via«. In: Archives d'hist. doctr. et littér. du m.-â. 30 (1963) 53-70. — E. Maccagnolo, Intorno alla prima Via di S. T. In: Studi di filosofia e di storia della filos... Milano 1962. S. 271-81. (Pubbl. Univ. catt. del Sacro Cuore. Ser. 3. Sc. filosof. 6.) — R. Masi, De prima Via. In: De Deo in philosophia St. Thomae... Vol. l. Romae 1965. S. 3-37. (Doctor Communis. 18. 1965.) — J. Owens, The Conclusion of the Prima Via In: Modern Schoolman 30 (1952) 33-53.

O drugom putu: M. Bordoy-Torrents, De »secunda Via« divi Thomae. In: Ciencia tomista 35 (1927) 183-207. — R. Garrigou-Lagrange, La deuxième Preuve de l'existence de Dieu proposée par s. Th. In: Doctor Communis 7 (1954) 28-40. — G. Scheltens, De secunda Via van S. Th. (I, q. 2, a. 3). In: Tijdschr. v. philos. 25 (1963) 476-98.

O trećem putu: M. Bouyges, L'Exégèse de la »tertia via« de s. Th. d'A. In. Rev. de philos. 32 (1932) 113-46. — T. K. Connoly, The Basis of the third proof for the existence of God. In: Thomist 17 (1954) 281-349. — S. De Andrea, La »tertia via« e le sue difficoltà. In: Sapienza 2 (1949) 18-45. — U Degl'Innocenti, La Validità della »III via«. In: Doctor Communis 7 (1954) 41-70. — J. García López, Exposición e interpretación de la »tercera vía« de S. T. para probar la existencia de Dios. In: Rev. de filos. (Madrid) 9 (1950) 99-115. — C. Giacon, Alcune Osservazioni sulla 3. e 4. via di S. T. In: De Deo in philosophia St. Thomae... Vol. l. Romae 1965. S. 131-45. (Doctor Communis 18. 1965.) — M. González, El Problema de las fuentes de la »tercera vía« de S. T. de A. Parte de la Tesis Doct.

pres. a la Fac. de Filos. y Letras de la Univ. Cat. de Friburgo, Suiza. Madrid 1961. 124 S. — H. Holstein, L'Origine aristotélicienne de la »tertia via« de s. Th. In: Rev philosoph. de Louvain 48 (1950) 354-70. — M. F., La Preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la »Somme théologique«. In: Rev. de philos. 25 (1925) 319--30. — T. Miyakawa, The Value and the meaning of the »tertia via« of S. Th. A. In: Aquinas 6 (1963) 239-95. — D.O'Donoghue, An Analysis of the »tertia via« of S. Th. In: Irish theolog. Quart. 20 (1953) 129-51. — T. G. Pater, The Question of the validity of the »tertia via«. In: Studies in philos. and the hist. of philos. 2 (1963) 137-77. — E. Rossetti, Annotazioni intorno alla »tertia via«. In: Sapienza 3 (1950) 85-92. — A. D. Sertillanges, A propos des Preuves de Dieu. La »troisième voie« thomiste. In: Rev. de philos 25 (1925) 24-37.

O četvrtom putu: M. Annice, Logic and mystery in the »quarta via« of S. Th. In: Thomist 19 (1956) 22-58. — J. Bauer, Zur »quarta Via« des Aquinaten. In: Salzb. Jahrb. f. Philos. 2 (1958) 83-94. — H. Bonamartini, De quarta Via St.Th. ad existentiam Dei demonstrandam. In: Acta Pont. Acad. Romanae St. Thomae et relig. cath. 4 (1938) 108-32. — P. Bordoy-Torrents, Estudios sobre la »quarta via« de S. T. de A. In: Ciencia Tomista 61 (1941) 273-84; 63 (1942) 30-43. — L. Chambat, La »quarta Via« de s. Th. In: Rev. thomiste 11 (1928) 412-22. — M. Daffara, La »quarta Via« di S. T. In: Sapienza 5 (1952) 5-31. — M. A. Donovan, The henological Argument for the existence of God in the works of S. Th. Notre-Dame (Indiana) 1946. 146 S. Diss. — C. Fabro, Il Fondamento metafisico della 4. via. In: De Deo in philosophia St. Thomae. . . Vol. l. Romae 1965. S. 49-70. (Doctor Communis 18. 1965). — C. Fabro, Sviluppo, significato e valore della »IV via«. In: Doctor Communis 7 (1954) 71--109. — G. Isaye, La Théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon s. Th. Paris 1940. 136 S. (Archives de philos. 16, 1.) — L. Laumen, Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des hl. Th. v. A. In: Philosoph. Jahrb. 50 (1937) 152-75; 273-305. — V. Miano, Gli Argumenti del »Monologion« e la »quarta via« di S. T. In: Divus Thomas 54 (1951) 20-32. — F. P. Muñiz, La »quarta Via« de S. T. para demostrar la existencia de Dios. In: Rev. de filos. (Madrid) 3 (1944) 385-433; 4 (1945) 49-101. — A. Rozwadowski, De argumento ontologico secundum doctrinam thomisticam. In: 2. Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae A. et relig. cathol. 4 (1936/37) 108-32. — P. Scherhag, Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden »Summen« des Th. v. A. In: Philosoph. Jahrb. 52 (1939) 265-300.

O petom putu: M. Duquesne, De quinta Via. La preuve de Dieu par le gouvernement des choses. In: De Deo in philosophia St.

Thomae... Vol 1. Romae 1965. S. 71-92. (Doctor Communis 18. 1965.) – P. Parente, La »quinta Via« di S. T. (significato e valore). In: Doctor Communis 7 (1954) 110-32.

Učenje o Bogu: M. Antoniotti, La Valonté divine antécédente et conséquente selon s. Jean Damascène et s. Th. d'A. In: Rev. thomiste 65 (1965) 52-77. – T. Barth, Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Th. über Skotus bis heute. In: Wiss. u. Weisheit 6 (1939) 245-64. – S. Bersani, De Voluntate Dei. Commentarium in cc. 72-88, lib. I. Summae contra gentiles. In: Divus Thomas (Piac.) 3 (1926) 193-209; 381-93; 589-99; 4 (1927) 5-16; 229-41; 634-52; 5 (1928) 185-94; 6 (1929) 5-14. – T. Bonhoeffer, Die Gotteslehre des Th. v. A. als Sprachproblem. Tüb. 1961. 142 S. (Beitrr. z. histor. Theol. 32.) – Bonifacius Honings di S. Maria, Dio e il male secondo S. T. In: Ephemer. Carmelit. 12 (1961) 32-60. – V. Capánaga, El Orden y transcendencia en el itinerario mental hacia Dios en S. Agustín y S. T. In: De Deo in philosophia St. Thomae... Vol. 1. Roma 1965. S. 221-28. (Doctor Communis 18. 1965.) – A. Di Lorenzo, Il »Discorso sul metodo« e S. T. d'A. Intorno alla dottrina dell' intuizione intellettuale di Dio. In: Boll. filosof. 1, 3 (1935) 69-83. – E. Gilson, De la Notion d'être divin dans la philosophie de s Th. D'A. In: De Deo in philosophia St. Thomae... Vol. 1. Romae 1965. S. 113-29. (Doctor Communis. 18. 1965.) – T. Gornall, A. Philosophy of God. The element of Thomist nautral theol. /New ed./ London 1963. 250 S. – A. M. Horváth, Der thomistische Gottesbegriff. Freiburg (Schw.) 1941. 183 S. – M. A. Janvier, L'Idée de Dieu en s.Th. In: Janvier, L'Ame dominicaine. Vol. 1. Paris 1933. S. 115-37. – P. Kreling, De Vita Dei in doctrina St.Th. In: Angelicum 5 (1928) 368-79. – H. Kusch, Der Titel Gottes »dominus« bei Augustinus und Th.v.A. In: Festschr. Franz Dornseiff z. 65. Geburtstag. Lpz 1953. S 184-200. – G. Ledig, Th.v.A. und der philosoph. Gottesgedanke. In: Dt. Dante-Jahrb. 20 N.F. 11 (1938) 100-136. – H. Lyttkens, Die Bedeutung der Gottesprädikate bei Th.v.A. In: Philosoph. Essays dedic. to G.Aspelin. Lund 1963. S. 76-96 – X. Moisant, La Bienveillance divine d'après s.Thomas. In: Rev. de philos. (1921) 345-83. – T.Murphy, The divine Freedom according to S.Th. In: Rev. philosoph. de Louvain 57 (1959) 321-41. – G. Muzio, Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S.T. Roma 1961. 38 S.—P. den Ottolander, Deus immutabilis. Wijsgerige beschouwingen over onveranderlijkheid en veranderlijkheid volgens de theo-ontologie van S.Th. en Karl Barth. Assen 1965. 263 S. (Philosophia religionis. 12.) – P. A. M., Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes. In: Divus Thomas 18 (1940) 141-211. – P.Parente, Quid re valeat humana de Deo cognitio secundum St.Thomam. In: Acta Pont. Acad. Romanae St. Tho-

mae Aq. et relig. cath. 2 (1936) 7-31. – R.L.Patterson, The Conception of God in the philosophy of Aquinas. London 1936. 508 S – C.J.Peter, Participated Eternity in the vision of God. A study of the opinion of Th.A. and his commentators on the duration of the acts of glory. Rome 1964. 308 S. – H.Schillebeeckx, Het niet-begrippelijk Kenmoment in onze Godskennis volgens S.Th. In: Tijdschr. v. philos. 14 (1952) 411-54. – E. Sillem, Ways of thinking about God. Th.A. and some of recent problems. London, Darton 1961. 190 S. – A. Verriele, La Doctrine de s.Th. sur Dieu. In: Rev. apologét. 48 (1929) 412-32. – H. A. Wolfson, S. Th. on Divine attributes. In. Mélanges offerts à E. Gilson. Toronto, Paris 1959. S.673-700. – F. Zigon, Th. arbiter Controversiae de concursu divino. Goritiae 1923. 232 S.

Božja ljubav: E. Brisbois, Le Désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon s.Th. In: Nouv. Rev. théolog. 63 (1936) 978-89; 1089-1113. – S. Dockx, Du Désir naturel de voir l'essence divine selon s.Th.d'A. In: Archives de philosophie 27 (1964) 49-96 – M.R. Gagnebet, L'Amour naturel de Dieu chez s.Th. et ses contemporains. In: Rev. thomiste 48 (1948) 394-446; 49 (1949) 31-102. – D. A. Gallgher, S. Th. and the desire for vision of God. In: Modern Schoolman 26 (1949) 159-73. – F. Hatheyer, Die Lehre des hl.Th. über die Gottesliebe. In: Zeitschr. f. kath. Theol. (1920) 78-106; 222-41. – C. V. Héris, L'Amour naturel de Dieu d'aprés s.Th. In: Mélanges thomistes. Le Saulchoir 1923. S. 289-310. – J. Javorka, Amor a Dios sobre todas las cosas y amor a si mismo, según S. T. In: Ciencia y Fe 19 (1963) 21-58; 283-327. – W. R. O'Connor, The natural Desire for God in S.Th. In: New Scholasticism 14 (1940) 213-67. – W. R. O'Connor, The eternal Quest, the teaching of S. Th.A. on the natural desire for God. N.Y. 1947. 290 S. – J.E. O'Mahoney, The Desire of God in the philosophy of S.Th.A. London 1929. 263 S. Diss. Louvain 1928.

Mistika: S. Harent, La Mystique d'aprés s.Th. In: Nouv. Rev. théolog. 52 (1925) 1-9. – E. Hugon, La Mystique de s.Th. In: Divus Thomas (Piac.) 1 (1924) 66-83. – V.J.McNabb, The Mysticism of S.Th. Oxf. 1924. 24 S. – G.M.Merlo, Il Misticismo estetico di S.T.d'A. In: Atti R. Accad. delle scienze di Torino. Cl. sc. morali, stor. e filolog. 75, 2 (1939-40) 107-36. – T. Vallgornera, Mystica theologica Divi Thomae. Ed.4. J.J.Berthier. Vol. 1.2. Torino 1924.

Predznanje: J. Groblicki, De Scientia Dei futurorum contingentium secondo St.Th. ejusque primos sequaces. Cracoviae 1938. 144 S. (Fac. Theol. Univ. Cracoviensis. Ser. I, 30.) – G.de Holtum, St.Thomae Doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate. In: Xenia Thomistica... Vol. 2. Romae

1925. S. 65-96. – J. Stufler, Nochmals die Lehre des hl.Th. vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe. In: Zeitschr. f. kathol. Theol. 62 (1938) 232-40. – W. L. Ysaac, The Certitude of Providence in S.Th. In: Modern Schoolman 38 (1960/61) 305-21.

Predestinacija: C. Friethoff, Die Prädestinationslehre bei Th.v.A. und Calvin. Freiburg/Schw. 1926. 78 S. *Zugleich in:* Divus Thomas 3 (1925) 71-91; 195-206; 4 (1926) 280-302; 445-67. – A.D.R.Polman, De Praedestinatieleer van Augustinus, Th.v.A. en Calvijn. Franeker 1936. 392 S. – W. Schwarz, Kritische Betrachtung der Praedestinations- und Praescienzlehre Augustins und der Scholastik (Duns Skotus u. Th.v.A.). Mchn 1956. 112 S. Diss. /Mschr./

Trojstvo: F.A. Cunningham, The Indwelling of the Trinity. A historico-doctrinal study of the theory of S.Th.A. Dubuque (Iowa) 1955. 414 S. – J. F. Dedek, Experimental Knowledge of the indwelling trinity. An historical study of the doctrine of S.Th. Mundelein (Ill.) 1958. 167 S. – O.DelDonno, La Giustificazione filosofica del dogma trinitario in S.T. Bari /1962?/ 181 S. – M. Rackl, Der hl.Th.v.A. und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung.In: Xenia thomistica... T.3. Romae 1925. S.363-89.

ETIKA

Prikazi: V.J.Bourke, Aquinas' Search for wisdom. Milwaukee 1965. 244 S. – K. F. Dougherty, General Ethics. An introd. to the basic principles of the moral life according to S.Th.A. Peekskill (N.Y.) 1959.183 S. – F. Ibrányi, Ethica secundum St. Th. et Kant. Romae 1931. 225 S. Diss – W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Th.v.A.Mainz 1964. 244 S. (Walberberger Stud. Philosoph. R.2) – J. Leclercq, La Philosophie morale de s.Th. devant la pensée contemporaine. Louvain, Paris 1955. 470 S. (Bibl. philosoph. de Louvain. 15.) – O. P. Lumbreras, La Moral de S.T. Vol. 1.2. Valencia 1933. (Bibl. de Tomistas espãn. Ser. histor. 6.) – J. Mausbach, Th.v.A. als Meister christlicher Sittenlehre, unter bes. Berücksichtigung seiner Willenslehre. Mchn 1925. 162 S. (Kath. Gedanke. 10.) – H.D. Noble, La Vie morale d'aprés s.Th.d'A. Sér. 1.2.4.5. Paris 1923-37. Sér. 1. La conscience morale. 1923. 2. Les passions dans la vie morale. 1923. 4. Le discernement de la conscience. 1934. 5. La Vie pécheresse. 1937. – T.Platenburg, Wijsgeerige Grondslag der zedenleer volgens de beginselen van den hl.Th.v.A. Antwerpen 1927. 172 S. – G. Rheinhold, Grundfragen der Sittlichkeit nach Th.v.A. Wien 1923. 119 S. – A.-D. Sertillanges, La Philosophie morale de s.Th.d'A. Nouv. éd., rev. et augm. Paris 1942. 433

S. Réimpr.: Paris 1947. — K. E. Tranöy, Th. av A. som moralfilosof. Oslo 1957. 144 S. — L. R. Ward, S. Th.' Theory of moral values. Washington 1929. Diss. — M. Wittmann, Die Ethik des hl.Th.v.A., in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht. Repr. München 1933. N.Y., Ffm 1963. 400 S. *(Wichtige Zusammenfassung mit Bibliogr.)*

Studije: M. Cronin, The moral, social and political Philosophy of S.Th. In: S. Thomas Aquinas. Papers ... Cambr. 1924. Ed. by C. Lattey. Cambr. 1925. S. 132-203. — P. Engelhardt, Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Th.v.A. Die Enthüllung des maß-gebenden Lebenszieles durch das »desiderium naturale«. In: Sein und Ethos. Hrsg. v. P.M. Engelhardt. Mainz 1963. S. 186-212. — M. Haban, Fundamentalis Idea ethicae apud St.Th. In: Zivot (1925) 201-40. — D. H. Johnson, The Ground for a scientific ethics according to S.Th. In: Modern Schoolman 40 (1962/63) 347-72. — G. P. Klubertanz, The Empiricism of thomistic ethics. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. 31 (1957) 1-24. — O. Lottin, Pour un Commentaire historique de la morale de s.Th.d'A. In: Rech. de théol. anc. et médiév. 11 (1939) 270-85. — O. P. Lumbreras, Ethica situationis et doctrina Aquinatis. In: Angelicum 35 (1958) 139-58. — C. Murin, Recherche sur la nature de l'être moral dans l'oeuvre de s.Th.In: Etudes d'histoire littér. et doctr. Paris 1962. S. 175-237. (Univ. Montréal. Publ. Inst. d'Et. Médiév. 17.) — H.D. Noble, S. Thomas. Synthèse de sa doctrine morale. In: Vie spirituelle 8 (1923) 376-416. — A. Schwientek, La Ciencia moral en la doctrina de S.T.de A. In: Ciencia Tomista 62 (1942) 146-68. — A. Schwientek, El Orden moral según los principios de S. T. In: Ciencia Tomista 64 (1943) 293-326. — A.-D. Sertillanges, L'Activité morale d'après s.Th.d'A. In: Rev. thomiste 11 (1928) 497-520. — T. Urdánoz, La Conciencia moral en S.T. y los sistemas morales. In: Ciencia Tomista 79 (1952) 529-76. — A. C. Vega, Valor caracteristico de la moral de S.T. In: Ciudad de Dios 140 (1925) 444-56.

ANTROPOLOGIJA

Općenito: M.E. Anderson, The human Body in the philosophy of S.Th.A. An abstract of Diss. Washington 1953. 23 S. (Cath. Univ. of Amer. Philosoph. Stud. 147. Abstr. 4.) — J. Laporte, La Destinée de la nature humaine selon Th.d'A. Paris 1965. 166 S. — (Etudes de philos. médiév.55.) — M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, L'Homme image de Dieu selon s.Th.d'A. In: Etudes et Rech. 8 (1952) 45-82. — J. C. Linehan, The rational Nature of man with particular reference to the effects of immortality on intelligence

according to S.Th. Washington 1937. 126 S. Diss. — F. Marty, La Perfection de l'homme selon s.Th.d'A. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel. Rome 1962. 336 S. (Analecta Gregoriana. Vol.123. Ser. Fac. Philosophicae: sectio B,11.) — M.de Munnynck, De Doctrina St.Th.A. circa causalitatem psychophysicam. In: Xenia Thomistica . . . Vol. 1. Romae 1925. S. 257-66. — R. Orlandis, El último Fin del hombre en S.T. In: Manresa 14 (1942) 7-25; 107-17. — J. Owens, The Unity in a Thomistic philosophy of man. In: Mediaeval Studies 25 (1963) 54-82. — A.C.Pegis, At the Origins of the Thomistic notion of man. N.Y. 1963. 82 S. (Villanova Univ. St. Augustin lecture ser. 1962.) — J. Santeler, Der Endzweck des Menschen nach Th.v.A. Eine krit.-weiterführende Studie. In: Zeitschr. f. kath. Theol. 87 (1965) 1-60. — M. Thiel, Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre. In: Divus Thomas 6 (1928) 26-44; 177-95; 316-44; 404-30. *Zugleich:* Freiburg i. Br. 1929. 84 S. — P. Tischleder, Der Mensch in der Auffassung des hl. Th.v.A. In: Bild v. Menschen. Festschr. F. Tillmann. Düsseld. 1934. S. 42-57. — S. Vanni Rovighi, L'Antropologia filosofica di S.T.d'A. Milano 1965. 174 S. —V. White, The Aristotelian-Thomist Conception of man. In: Eranos-Jahrb. 15 (1947) 315-83. — C. S. Zamoyta, The Unity of man: S.Th.' solution to the bodysoul problem. An abstract of a diss. Washington 1956. 60 S. (Cath. Univ. of Amer. Philosoph. Ser. 117. Abstr. 28.)

Komparativne studije: C. Fabro, Nuova Interpretazione dell'uomo (Hegel, Feuerbach, S.T.). In: Doctor Communis 17 (1964) 144-58. — A. Gardeil, Le »Mens« d'après s. Augustin et s.Th.d'A. In: Rev sciences philosoph. et théolog. 13 (1924) 145-61. — L. Räber, Die Bestimmung des Menschen. Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Th.v.A. u. Othmar Spann. Ein Vergleich. In: Divus Thomas 22 (1944) 51-74. — G. Verbeke, L'Unité de l'homme. S.Th. contre Averroès. In: Rev. philosoph. de Louvain 58 (1960) 220-49.

Pojedinačni problemi: H.N. Grandinetti, S.T. y su teoría sobre el instinto en la parte superior del hombre. In: Ciencia y Fe 9 (1953) 83-95. — J.B.Manyá, El Talent i l'organisme segons la doctrina de S.T. In: Criterion 6 (1929) 143-57; 436-48. — E. Spies, Die Philosphie des Gemütes. Eine anthropologische Studie nach der Philosophie von Immanuel Kant und Th.v.A. Freiburg i. Br. 1931. 166 S. Diss.

Pojam ličnosti: U. Degl'Innocenti, Capreolo e S.T. nella dottrina sulla persona. In: Euntes docete 2 (1949) 31-48; 191-206. — U. Degl'Innocenti, S.T. e la nozione di persona. In: Salesianum 1 (1939)

437-41. — G. Giannini, La Giustificazione critica della nozione tomistica di persona. In: Doctor Communis (1952) 52-61. — J. Lenz, Die Personwürde des Menschen bei Th.v.A. In: Philosoph. Jahrb. 49 (1936) 138-66. — B. Meumertzheim, Menschliche Person und Willensfreiheit bei Th.v.A. Köln 1961. 213 S. Diss. — F. Muñiz, El Constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista. In: Ciencia Tomista 70 (1946) 201-93. — T. Romera-Sanz, Die ontologische Struktur der menschlichen Person nach der Lehre Th.'v.A. (mit Berücksichtigung d. wichtigsten Tendenzen des modernen Personalismus). Madrid 1962. 144 S. — F. Ruello, Remarques sur la notion thomiste de personne. In: Horizons de la personne. Paris 1965. S. 76-120. (Publ. Fac. libre des Lettres et Sc. hummaines d'Angers.) *Zugleich in:* Rev. fac. cath. de l'Ouest (1963, nr 2) 3-32. — G. van Rijsbergen, Doctrina Caietani de personalitate cum doctrina D. Thomae Aquinatis comparata. Nijmegen (1939). 95 S. Diss Romae. — E. Schiltz, La Notion de personne d'après s.Th.In: Ephemer. theolog. Lovan. 10 (1933) 409-26 — O. Schweizer, Person und hypostatische Union bei Th.v.A. Freiburg/Schw. 1957. 123 S. (Studia Friburgensia. N. F. 16.) — T. Urdánoz, S.T.de A. y la personalidad humana. In: Ciencia Tomista 66 (1944) 188-98. — R. M. Verardo, Il Constitutivo formale della persona nella tradizione tomista. In: Divus Thomas (Piac.) 52 (1949) 228-35.

FILOZOFIJA POVIJESTI I KULTURE

J.Egan, Notes on the relations of reason and culture in the philosophy of S.Th. In: Angelicum 15 (1938) 110-20. — A. Fischer-Colbrie, Quid St.Th. de cultura doceat. In: Xenia Thomistica . . . Vol. 1. Romae 1925. S.533-51. — M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl.Th.v.A. Augsburg 1925. 217 S. *Dass., ital.:* Bologna 1931. *Dass., span.:* 2. ed. Buenos Aires 1948. — D. Lanna, Il Rapporto tra filosofia e storia in S.T.d'A. In: S. Tommaso d'Aquino. Milano 1923. S. 84-99. (Pubbl. Univ. catt. del S. Cuore. Ser. 1,2.) — H. Rondet, S. Th. a-t-il une philosophie de l'histoire? In: Rech. de science relig. 51 (1963) 177-95. — M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheolog. Denken bei Th.v.A. Mchn 1964. 267 S. *Dass., franz:* Paris 1967. — R. Voggensperger, Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelisch-thomistischer Prinzipien. Freiburg/Schw. 1948. 130 S. (Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. Beih. 5.)

ESTETIKA

G. Barrett, The Aesthetics of S.Th. re-examined. In: Philosoph. Studies 12 (1963) 107-24. — R. Bizzari, S.T. el'arte. In: Riv. di filos.

neoscol. 26 (1934) 88-98. – E. Blessing. Das Wesen des Schönen nach Th.v.A. In: Theolog. Quartalschr. 136 (1956) 14-29. – J. L. Callahan, A Theory of aesthetics according to the principles of S.Th.of A. Washington 1927. 132 S. Diss – W. Czapiewski, Das Schöne bei Th.v.A. Freiburg 1964. 158 S. /Freiburger theolog. Studien. 82./ – A Dyroff, Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Th.v.A. In: Archiv f. systemat. Philos. u. Soziol. 33 (1929) 157-215 /Festgabe f. L. Stein z. 70. Geb./. *(Vgl. dazu: J. Koch, Zur Ästhetik des Th.v.A. In: Zeitschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwiss. 25 (1931) 266-71.)* – U.Eco, Il Problema estetico in S.T. Torino 1956. 160 S. – T. Gilby, Poetic Experience: an introduction to thomist aesthetic. N.Y. 1934. 114 S. – G. F. Greif, The Relation between transcendental and aesthetical beauty according to S.Th. In: Modern Schoolman 40 (1962/63) 163-82. – A. van Groenewoud, De Schoonheidsleer van den Hl.Th.v.A. In: Bijdragen. Philosoph. en theolog. Fac. der Noord-en Zuid-Nederl. Jezuiten 1 (1938) 273-311; 2 (1939) 198-267. – P. Janssens, De Esthetiek van S.Th. In: Thomistisch Tijdschr. v. kath. Kultuurleven 4 (1933) 297-307. – G. Improta, Contributo dell'angelico dottore S.T.d'A. alla dottrina ed all'evoluzione del bello e dell'arte estetica. Studio stor.-crit. Napoli 1933. 143 S. – F.J.Kovach, Die Aesthetik des Th.v.A. Eine genetische und systematische Analyse. Bln 1961. 279 S. (Quellen u. Studien z. Gesch. d. Philos. Hrsg. v. P. Wilpert. 3.) – C. Kowalski, De Artis transcendentalitate, secundum quosdam textus Divi Thomae. In: Angelicum 14 (1937) 345-54. – M. de Munnynck, L'Esthétique de s.Th.d'A.In: S. Tommaso d'Aq. Pubbl. . . Milano 1923. S. 228-46. – A. J. Nieuwenhuis, Kunst en moraliteit bij S.Th.v.A. In: Bijdragen. Tijdschr. v. philos. en theol. 13 (1952) 140-61. – F. Olgiati, L'Arte e la tecnica nella filosofia di S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 26 (1934) 156-65. – F. Olgiati, S. T. e l'arte. In: Riv. di filos. neoscol. 26 (1934) 90-98. – V. Pancotti, S. T. e l'arte. Torino 1924. 40 S. – G. B. Phelan, The Concept of beauty in S.Th. In: Aspects of the New Scholastic philosophy. (In honor of E.A. Pace.) N.Y. 1932. S. 121-45. – N. Sella, Estetica musicale in S.T. Torino 1930. 68 S. – C.S. Steinberg, The aesthetic Theory of S.Th.A. In: Philosoph. Rev. 50 (1941) 483-97.

ODGOJ

Prikazi i studije: M. Casotti, La Pedagogia di S.T.d'A. Saggi di pedagogia generale. Brescia 1931. 206 S. – A. Caturelli, La Doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en S.T.deA. Córdoba (Arg.) 1954. 67 S. – E. Chiocchetti, La Pedagogia di S.T. In: S. Tommaso d'Aquino. Milano 1923. S.280-94. (Pubbl. d'Univ.

Cattol. del S. Cuore. Ser. 1, Vol. 2.) — J. Engert, Die Pädagogik des hl.Th.v.A. In: Pharus (1925) 321-31. — J. Ferrer, Concepto aristotélico-tomista de la educación. In: Rev. Calasancia 2 (1956) 279-302. — A. Garcia Vieyra, Ensayos sobre pedagogía según la mente de S. T. de A. Buenos Aires 1949. — A. D. Gulley, The educational Philosophy of S.Th.A. N.Y. 1965. 153 S. — T. W. Guzie, Analogy of learning: an essay toward a thomistic psychology of learning. N.Y. 1960. 241 S. — T.W. Guzie, S.Th. and learning theory. A bibliographical survey. In: New Scholasticism 34 (1960) 275-96. — J.H. Hampsch, Integrative Determinants in the philosophy of education of S.Th.A. In: Educational Theory 9 (1959) 31-40. — R. Hedde, De l'Autorité de s.Th.d'A. dans l'enseignement catholique de la philosophie. In: Rev. apologét. (1924) 513-26. — L. Keller, Lehren und Lernen bei Th.v.A. in: Angelicum 13 (1936) 210-27. — G. Kunicic, Principi pedagogici di S.T. In: Sapienza 8 (1955) 316-36. — M. Linnenborn, Das Problem des Lehrens und Lernens bei Th.v.A. Freiburg i.Br. 1956. 304 S. (Grundfragen der Pädagogik. 4.) — M.H. Mayer, The Philosophy of teaching of S.Th.A. Introd. by E.A. Fitzpatrick. Milwaukee 1929. 164 S. — A.B. Sharpe, The ascetical and mystical Teaching of S.Th. In: St.Thomas Aquinas. Papers ... Cambr. 1924. Cambr. 1925. S. 204-26. — R. J. Slavin, The essential Features of the philosophy of education of S.Th. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. (1937) 22-38. — G. Tincani, L'Azione intellettuale del maestro secondo S.T. In: Scuola Cattol. (1920) 37-50; 115-29; 173-85. — J. Todolí Duque, Los Fundamentos de la educación en S.T.deA. In: Sapientia 5 (1950) 89-111. — I. Woroniecki, »Paedagogia perennis«. Sw. Tomasz a pedagogika nowzytna. In: Collectanea theologica (Przeglad teologiczny) 5 (1924) 141-60. — I. Woroniecki, S.Th. et la pédagogie moderne. In: Xenia thomistica... Vol. 1. Romae 1925. S.451-60.

PRAVO

Pravo, općenito: J. Carreras y Araño, Filosofía de la ley según S.T.deA. Granada 1926. 189 S. — J. Collins, Aquinas and law. Law a function of reason. In: Irish theolog. Quart. 18 (1951) 220-37. — L. De Stefano, Il Concetto filosofico della legge secondo S.T. S. Maria Capua Vetere 1942. 87 S. — E.DiCarlo, La Filosofia giuridica e politica di S.T.d'A. Palermo 1946. 180 S. — P.-D. Dognin, La Notion thomiste de justice face aux exigences modernes. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 45 (1961) 601-40. — F.X.Dotres, S.T. y las leyes. Ensayo de filos. del derecho. Madrid 1932. 281 S. — W. Ferree, The Act of social justice; an analysis of the Thomistic concept of legal justice, with special reference to the doctrine of soci-

al justice proposed by Pope Pius XI. in his encyclicals Quadragesimo anno and Divini redemptoris, to determine the precise nature of the act of this virtue. Washington 1942. 221 S. — J. Gemmel, Die Iustitia in der Lehre des hl.Th.In: Scholastik 12 (1937) 204-28. — K. Kreilkamp, The metaphysical Foundations of Thomistic jurisprudence. Washington 1939. 183 S. Diss. — R. Kuiters, Wat is Jus volgens S.Th.? In: Tijdschr. v. philos. 11 (1949) 375-90. — G.La Pira, Il Concetto di legge secondo S.T. In: Riv. di filos. neoscol. 22 (1930) 208-17. — C. Martyniak, Le Fondement objectif du droit d'après s.Th.d'A. Paris 1931. 210 S. — R.W. Mulligan, A Note on law. In: New Scholasticism 20 (1946) 258-82. *(Definition des Rechts bei Th.)* — J.J. Newman, S.Th.' Conception of legal justice. Louvain 1951. 204 S. Diss. — J.J. Newman, Foundations of justice. A historico-critical study in thomism. Cork 1954. 130 S. — F. Olgiati, Il Concetto di giuridicità in S.T.d'A. 3. ed. Milano 1951. 225 S. — F. Olgiati, Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità. Milano 1944. 67 S. — R. Ostiguy, De la Nature du droit selon s.Th.In: Rev. Univ.d'Ottawa 17 (1947) 69-112. — P.-M. van Overbeke, S.Th. et le droit. Commentaire de 2 a-2 ae, q. 57. In: Rev. thomiste 55 (1955) 519-64. — A. Passerin d'Entrèves, La Dottrina di S.T. intorno al problema giuridico e politico. In: Salesianum 1 (1939) 421-36. — J. Ruiz Giménez, Derecho y vida humana. Reflexiones a la luz de S.T. 2. ed. Madrid 1957. 253 S. — A. Stang, La Notion de la loi dans s.Th.d'A. Paris 1926. 139 S.

Komparativne studije: V.D.Carro, El Concepto de ley según S.T. y las modernas dictaturas y democracias. In: Carro, Domingo de Soto y el derecho de gentes. Madrid 1930. S. 115-89. — C. Chehata, Le Concept de Contrat chez s.Th.d'A. et dans la pensée juridique musulmane. In: Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 46 (1960) 173-78. — E. Janssens, La Coutume, source formelle de droit, d'après s.Th. et d'après Suarez. In: Rev. thomiste 36 (1931) 681-726. — L. Lachance, Le Concept de droit selon Aristote et s.Th. 2. éd. rev. et corr. Ottawa 1948. 336 S. — P.N. Zammit, The Concepts of rights according to Aristotle and S.Th. In: Angelicum 16 (1939) 245-66.

Pojedinačni problemi: V.M. Alonso, Explicación del derecho de defensa según S.T. de A. In: Alonso, Sociologia y filosofía social. Buenos Aires 1938. S. 213-46. — J.-M. Aubert, Le Droit romain dans l'oeuvre de s.Th. Paris 1955. 165 S. (Bibl. thomiste. 30.) — A. Bernareggi, La Filosofia del diritto internazionale in S.T. In: S. Tommaso d'Aquino. Pubbl. . . Milano 1923. S. 192-227. — L. Berg, Der Mensch, Herr seiner Rechte. Die Metaphysik der Gottebenbildlichkeit im Personsein des Menschen hinsichtlich der Rechtsherrschaft nach Th.v.A. Bensheim 1940. 198 S. Diss. Münster. — W.

Brachthäuser, Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des hl.Th.v.A. Köln 1941. 78 S. Diss. Freiburg (Schw.) – M. Cordovani, Diritti e doveri sociali secondo S.T.In: Acta Pont. Acad. Romanae St. Thomae Aq et relig. cath. 5 (1939) 50-77. – J. Gemmel, Rechtserneuerung und Rechtspflege des hl.Th.v.A. In: Scholastik 13 (1938) 544-58. – W. Hassemer, Der Gedanke der »Natur der Sache« bei Th.v.A. In: Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 49 (1963) 29-43. – M.R. MacGuigan, S.Th. and legal obligation. In: New Scholasticism 35 (1961) 281-310. – M.L.Martinez, Distributive Justice according to S.Th.In: Modern Schoolman 24 (1947) 208-23. – M. Pilotti, Lo »Ius gentium« secondo S.T. In: Doctor Communis (1952) 139-48. – R.M.Pizzorni »Facere iustum« e »esse iustus«. /Th.v.A./ In: Aquinas 6 (1963) 296-309. – R.M. Pizzorni, La »Lex aeterna« come fondamento ultimo del diritto secondo S.T. In: Aquinas 4 (1961) 57-109. – R.M. Pizzorni, Natura e necessitá del diritto positivo secondo S.T.In: Riv. internaz. di filos. del diritto 38 (1961) 642-67. – W.F. Roemer, S.Th. and the ethical basis of international law. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. 3 (1928) 102--12. – J.E. Ruby, The Ambivalence of S.Th.A.' view of the relationship of divine law to human law. In: Harvard theolog. Rev. 48 (1955) 101-28. – O. Schilling, Das Völkerrecht nach Th.v.A. Freiburg i.Br. 1919. 58 S.

Prirodno pravo: M.Cordovani, Il Diritto naturale secondo l'idealismo e secondo S.T. In: Cordovani, Cattolicismo e idealismo. Milano 1928. S. 165-85. – W. Farrell, The natural moral Law according to S.Th. and Suarez. Being an examination into the two chief Christian theories of law and a determination of the value of each. Ditchling 1930. 162 S. Diss. Freiburg (Schw.). – W. Farrell, Sources of S.Th.' concept of natural law. In: Thomist 20 (1957) 237-94. – G.La Pira, Il Diritto naturale nella concezione di S.T.d'A. In: Riv. di filos. neoscol. 26, suppl. (1934) 193-205. – B. Lavaud, Le Mariage en droit naturel selon Th.d'A. In: Studia Gnesnensia 12 (1935) 353-83. – M.J. Laversin, Droit naturel et droit positif d'après s.Th. In: Rev. thomiste 38 (1933) 3-49; 177-216. – A. Llano, Concepto tomista de la ley natural. In: Pensamiento 20 (1964) 255--81. – O. Lottin, Le Droit naturel chez s.Th.d'A. et ses prédécesseurs. 2. éd.rev.et augm. Bruges 1931. 131 S. *Zugleich in:* Ephemer theolog. Lovan. 1 (1924) 369-88; 2 (1925) 32-52; 345-66; 3 (1926) 155-76. – O. Lottin, La Valeur des formules de s.Th.d'A. concernant la loi naturelle. In: Mélanges J. Maréchal. Vol 2. Bruxelles 1950. S. 345-77. (Museum Lessianum. Section philosoph. 31. 32.) – G.M. Manser, Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung. Freiburg/Schw. 1944. 149 S. (Thomistische Studien. 2.) – G. Meersse-

man, Le Droit naturel chez. s.Th.d'A. et ses prédécesseurs. In: Angelicum 9 (1932) 63-76. — J.-F. Noubel, Le Réalisme de l'idée de droit naturel chez s.Th.d'A. In: Bull. litér. ecclés 43 (1942) 134-50. — D.O'Donoghue, The thomist Concept of natural law. In: Irish theolog. Quart. 22 (1955) 89-109. — P. Orzechowski, Sulla Legge morale naturale secondo S.T.d'A. In: Gregorianum 3 (1922) 557-71. — P.M. van Overbeke, La Loi naturelle et le droit naturel selon s.Th.In: Rev. thomiste 57 (1957) 53-78; 450-95. — A. Passerin d'Entrèves, Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S.T.d'A. In: Riv. di filos. neoscol. 29 (1937) 473-503. — W. Urmanowicz, Zasieg prawa naturalnego w nauce sw. Tomasza z Akwinu /L'extension du droit naturel dans la doctrine de s.Th.d'A., polonais/. In: Collectanea theologica 28 (1957) 393-424.

Kazneno pravo: X. Basler, Th.v.A. und die Begründung der Todesstrafe. In: Divus Thomas 9 (1931) 69-90; 173-202. — G.Q. Friel, Punishment in the philosophy of S.Th.A. and among some primitive peoples. Washington 1939. 308 S. Diss. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Stud. 47.) — I. Menéndez-Reigada, La Teoria penalista de S.T. In: Ciencia Tomista 64 (1943) 273-92. — F. Nowak, Das materielle Strafrecht nach der Lehre des hl.Th.v.A. Borna-Lpz 1950. 258 S. Diss.

SOCIJALNO UČENJE

Općenito: D. Almeida, Ideas sociales y políticas de S.T. de A. In: Estudios tomistas 1 (1959) 183-207. — T. Bésiade, L'Ordre social selon s. Th.d'A. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 13 (1924) 5-19. — M. Cronin, The moral, social and political Philosophy of S.Th. In: St. Thomas Aquinas. Papers... Cambr. 1924. Ed by C. Lattey. Cambr. 1925. S. 132-203. — J.T. Delos, La Sociologie de s. Th. et. le fondement du droit international. In: Angelicum 22 (1945) 3-16. — I.T. Eschmann, De Societate in genere quaestio philosophica scholastica. In: Angelicum 11 (1934) 56-77; 214-27. — I.T. Eschmann, Studies on the notion of society in S.Th.A. In: Mediaeval Studies 8 (1946) 1-42; 9 (1947) 19-55. — J. M. Gallegos Rocafull, El Orden social según la doctrina de S.T. de A. 2. ed. México 1947. 313 S. — M.E. Healy, Society and social change in the writings of S. Th. Washington 1948. 159 S. Diss. — E. Kilzer, The social Theory of S.Th.A. In: Amer. Benedict. Rev. 2 (1951) 357-70. — R. Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl.Th.v.A. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Freiburg i.Br. 1932. 239 S. — J. Palsterman, La Direction des autres d'après s.Th.d'A. In: Ephemer. theolog. Lovan. 37 (1961) 503-56. — C.C. Riedl, The social Theory of S.Th.A. In: Proc. Amer. cath. philosoph.

Assoc. 10 (1934) 11-34. – O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl.Th.v.A. 2. verb. Aufl. Mchn. 1930. 360 S. *(Ausgezeichnete grundlegende Gesamtdarstellung mit Bibliogr.)*

Pojedinačni problemi: J. Charles, Les idées d'Aristote sur l'esclavage d'après s.Th. In: Rev. de philos. 32 (1932) 251-65. – D. Daniels, Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Th.v.A. Mchn 1926. 166 S. Diss. – S. Deploige, S.Th. et la famille. In: Annales Inst. supér. de philos. 5 (1924) 699-738. – A. Gonzáles Alvarez, La Persona humana ante el estado según S.T. In: Arbor 3 (1945) 261-78. – J. Groppo, Orientamenti negli studi dell'origine naturale della società in S.T.d'A. In: Salesianum 11 (1949) 575-87. – T.F. Hinsberg, The Nature of leadership in the writings of S.Th.A. Pars dissertationis ad lauream in Facultate philosophiae apud Pontificium Athenaeum Angelicum de Urbe. Romae 1960. 65 S. – E. Hugueny, L'Etat et l'individu. In: Mélanges thomistes. Le Saulchoir, Kain 1923. S. 341-60. (Bibl. thomiste. 3.) – R. Jacquin, Individu et société d'après s. Th. In: Rev. sciences relig. 35 (1961) 183-90. – E. Kurz, Individuum und Gemeinschaft beim hl.Th.v.A. Mchn 1933. 163 S. – J. de Monléon, Petites Notes autour de la famille et de la cité. In: Laval théolog. et philosoph. 3 (1947) 262-89. – M.F. Niemeyer, The One and the many in the social order according to S.Th.A. Washington 1951. 126 S. Diss. (Philosoph. Studies. 130.) – A. Nussbaumer, Der hl.Th. und die rechtliche Stellung der Frau. In: Divus Thomas 11 (1933) 63-75; 138-56. – A.L. Ostheimer, The Family. A thomistic study in social philos. Washington 1939. 240 S. Diss. – A.L. Rzadkiewicz, The philosophical Bases of human liberty according to S.Th.A. A study in social philosophy. Washington 1949. 185 S. Diss. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Studies. 105.) – F.-M. Schmölz, Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Th.v.A. In: Neue Ordnung 16 (1962) 328-35. – K. Schulte, Gemeinschaft und Wirtschaft im Denken des Th.v.A. Paderborn 1925. 56 S. – K. Schulte, Staat und Gesellschaft im Denken des Th.v.A. Paderborn 1926. 80 S. – I. Smith, S.Th. and human social life. In: New Scholasticism 19 (1945) 285-321. – R. Spiazzi, Il Senso della communità in S.T. e nel marxismo. In: Euntes docete 9 (1956) 377-92. – J. Wolfe /Sister Joan of Arc/, The Problem of solidarism in S.Th. Washington 1938. 184 S. Diss. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Studies. 39.)

Svojina: E.D. Almeida, S.T. de A. y la concepción marxista de la propiedad. In: Estudios tomistas 1 (1959) 30-46. – A. Fanfani, Le Soluzione tomistiche e l'atteggiamento degli uomini dei secoli 13 e 14 di fronte ai problemi della ricchezza. In: Riv. internaz. di sc. sociali 39 (1931) 553-81. *Zugleich in:* Fanfani, Le Origini dello spiri-

to capitalistico. – A. Horváth, Eigentumsrecht nach dem hl.Th.v.A. Graz 1929. 240 S. – M. Kleckow, Die Rechtfertigung des Eigentums und der Rechtsbegriff nach christlichmittelalterlicher Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der Rechts- und Soziallehre des hl.Th.v.A. Breslau 1939. 51 S. Diss. – W.J. McDonald, The social Value of property according to S.Th.A. Washington 1939. 200 S. Diss. – A. O'Rahilly, S. Th.' Theory of property. In: Studies 9 (1920) 337-54. *Dazu:* J.B. McLaughlin, S.Th. and property. In: Studies 9 (1920) 571-78. – J. Pérez García, De principiis Functionis socialis proprietatis privatae apud D. Thomam Aquinatem. Abulae 1924. 184 S. Diss. Friburgi/S. – F.A. Richey, Character control of wealth according to S.Th.A. Washington 1941. 122 S. – A. Rohner, Das Eigentumsrecht nach dem hl.Th.v.A. In: Divus Thomas 8 (1930) 60-81. – C. Spicq, Notes de lexicographie philosophique médiévale: »Dominium, possessio, proprietas« chez s.Th. et chez les juristes romains. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 18 (1929) 269-81. – C. Spicq, La Notion analogique de »Dominium« et le droit de propriété. In: Rev. sciences philosoph. et théolog. 20 (1931) 52-76.

UČENJE O DRŽAVI, POLITIKA

Općenito: G. Aceti, S.T.d'A. e la politica. In: Riv. de filos. neoscol. 43 (1951) 305-30. – E.D. Almeida, Ideas sociales y políticas de S.T.deA. In: Estudios tomistas 1 (1959) 183-207. – V. Bouillon, La Politique de s.Th. Paris 1927. 176 S. – G. Buonocore, Lo Stato, il diritto, la legge in S.T. Salerno 1936. 37 S. – G. Della Rocca, La Politica di S.T. con pref. di P. Orano. Napoli 1934. 206 S. – M. Demongeot, Le meilleur Régime politique selon s.Th.d'A. Paris 1928. 213 S. – M. Demongeot, La Théorie du régime mixte chez s. Th.d'A. Paris 1927. 134 S. Diss. – F. Faller, Die rechtsphillosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Th.v.A. Eine problemgeschichtl. Untersuchg. Heidelb. 1954. 86 S. (Politeia. 5.) – W. Farrell, Natural Foundations of the political philosophy of S.Th. In: Proc. Amer. cath. philosoph. Assoc. 7 (1931) 75-85. – E. Galán Guttiérrez, La Filosofía política de S.T. de A. Madrid 1945. 232 S. – M. García Miralles, El Concepto de imperio estructurado en S.T. In: Rev. de filos. (Madrid) 7 (1948) 161-81. – W. Gebauer, Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Th.v.A. Stgt 1936. 34 S. Diss. Basel. *Zugleich in:* Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 29 (1936) 137-60. – T. Gilby, Principality and polity. Aquinas and the rise of state theory in the West. London, Toronto 1958. 357 S. – The political Ideas of S.Th.A. Representative selec-

tions. Ed. with an introd. by D. Bigongiari. N.Y. 1953. 217 S. — P. Jaccard, La Restauration du droit et de la politique de s. Th. d'A. In: Rev. de théol. et de philos. 16 (1928) 42-68. — A. Juncosa Carbonell, La Filosofía política de S.T. In: Espíritu, Conocimiento, Actualidad 1 (1952) 105-20. — J.-L. Lagor, La Philosophie politique de s.Th.d'A. Paris 1948. 191 S. — D. Lallement, La Doctrine politique de s.Th.d'A. In: Rev. de philos. 27 (1927) 353-79; 465-88; 29 (1929) 71-86. — M.I. Le Clair, Utopias and the philosophy of S.Th. Washington 1941. 120 S. — G.J. Lynam, The good political Ruler according to S.Th.A. An abstract of a Diss. Washington 1953. 42 S. (Cath. Univ. of America. Philosoph. Ser. 144. Abstr. 1.) — A. Passerin d'Entrèves, The medieval Contribution to political thought. Th.A., Marsilius of Padua, Richard Hooker. Oxf. 1939. 148. S. Repr.: N.Y. 1959. — A. Patrono, Il Pensiero politico di S.T.d'A. Genova 1940. 156 S. — S. Ramírez, Doctrina política de S.T. Madrid 1953. 85 S. (Publ. del Inst. soc. León. 13, 1.) — B. Roland-Gosselin, La Doctrine politique de s.Th.d'A. Paris 1928. 168 S. — O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl.Th.v.A. 2. verb. Aufl. Mchn 1930. 360 S. *(Ausgezeichnete grundlegende Gesamtdarstellung mit Bibliogr.)* — B.F.E. van Welie, Th.v.A. en Joannes Bodinus. Een vergelijkende studie over het subject van de souvereiniteit. 's Hertogenbosch 1936. 323 S. Nijmeegsch Proefschr. — H. Wiegand, Die Staatslehre des Th.v.A. und ihre Bedeutung für die Gegenwart. In: Rechtsidee u. Staatsgedanke. Beitrr. z. Rechtsphilos. . . . Festgabe f. Julius Binder. Bln 1930. S. 207-22.

Pojedinačni problemi: G. Bo, Il Pensiero di S.T.d'A. sull'origine della sovranità. Roma 1931. 59. S. *Zugleich in:* Scuola cattol. 16 (1930) 260-78; 321-35; 401-19. — L. Cabral de Moncada, S.T.deA. Universalismo e individualismo na conceição do estado. Coimbra 1943. 66 S. — F. D'Antonio, Il Tirannicidio nel pensiero dell'Aquinate. In: Annali di sc. polit. 12 (1939) 83-103. — I.T. Eschmann, Der Begriff der »Civitas« bei Th.v.A. In: Catholica 3 (1934) 83-103. — R. Garrigou-Lagrange, La Subordination de l'état à la perfection de la personne humaine selon s.Th. In: Doctor Communis 2 (1949) 146-59. — L. Gherardi, Il Patriottismo nel pensiero di S.T. In: Sapienza 4 (1951) 203-29; 5 (1952) 141-65. — L. Giancola, Giustificazione del potere nell'umanesimo politico di S.T.d'A. Roma 1952. 175 S. (Coll. di studi sociali. 4.) — R. Hutchins, S.Th. and the World State. Milwaukee 1949. 53 S. — J.M. Ives, S.Th.A. and the constitution. In: Thought 12 (1937) 567-86. — R. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl.Th.v.A. Luzern 1915. 128 S. Diss. — L. Lachance, L'Humanisme politique de s.Th.d'A., individu et état. 2. éd. Paris, Montréal 1965. 399 S. — W. Müller, Der Staat in seinen

Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Th.v.A. Eine staatsphilosoph. Untersuchg. Münster 1916. 99 S. (Beiträge 19, 1.) — W. Müller, Th. v. A. und die gemäßigte Volkssouveränitätslehre. In: Bonner Zeitshcr. f. Theol. u. Seelsorge 7 (1930) 321-45. — A. O'Rahilly, The Democracy of S.Th. In: Studies 9 (1920) 1-19. — R. Otazo, Sentido democrático de la doctrina política de S.T. Madrid 1930. 222 S. (Estudios polít., soc. y económ. 2.) — W. Parsons, S.Th. and popular sovereignty. In: Thought 16 (1941) 473-92 — A.G. Peláez, Doctrina tomista sobre la tiranía política. In: Ciencia Tomista 30 (1924) 313-31. — A.G. Peláez, El Patriotismo y la moral segúan S.T.In: Ciencia Tomista (1923) 171-85. — F. Schäfer, Der völkerrechtliche und der Völkerbundsgedanke bei Th.v.A. u. I.Kant. Essen 1932. 82 S. Diss. — R. Spiazzi, Democrazia e ordine morale secondo la mente di S.T.d'A. In: Angelicum 33 (1956) 143-62; 287-314. — P. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl.Th.v.A. und seiner Schule. Mchn-Gladbach 1923. 264 S. — J. Vialatoux, L'Idée de civilisation dans la philosophie de s.Th.d'A. Lyon 1924. 32 S.

Opće dobro: I.T. Eschmann, Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie üb. d. Wertvorrang des Personalen bei Th.v.A. In: Mediaeval Studies 6 (1944) 62-120. — I.T. Eschmann, A thomistic Glossary on the principle of the preeminence of a common good. In: Mediaeval Studies 5 (1943) 123-65. — C. de Koninck, In Defence of S.Th.: a reply to Father Eschmann's attack on the primacy of the common good. In: Laval théolog. et philosoph. (1945, nr 2) 9-109. — S. Michael, La Notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques. Paris 1932. 426 S. — A. Modde, Le Bien commun dans la philosophie de s. Th.In: Rev. philosoph. de Louvain 47 (1949) 221-47. — M.A. Pinto, La Noción del bien común según la filosofía tomista. In: Estudios (Santiago de Chile) 175 (1947) 30-53. — B.R. Raffo Magnasco, Bien común y política en la concepción filosófica de S.T. de A. In: Univ. nac. Cuyo. Actas 1. Congr. nac. filosofía. Vol. 3. Cuyo 1949. S. 2022-32. — B.R. Raffo Magnasco, Primera Determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de S.T. In: Sapientia 6 (1951) 117-34; 192-206. — I.M. Ramirez, Doctrina St.Th.A. de bono communi immanenti totius universitatis creaturarum. In: Doctor Communis 16 (1963) 41-68. — J. Velez Saenz, El Contenido del bien común de la ciudad según Aristoteles y S.T. In: Ideas (1951) 7-17. — A.P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Th.v.A. Ein Beitr. zum Problem des Personalismus. Heidelb. 1954. 84 S. (Politeia. 6.)

Rat: P. Galea, Il Concetto bellico nel pensiero di S.T. In: Scientia 5 (1939) 319-32. — H. Gmür, Th.v.A. und der Krieg. Lpz 1933.

78 S. (Beitrr. z. Kulturgesch. d. M.-A.s u. d. Renaiss. 51.) — H. Muñoz, El Problema moral de la guerra. S.T. y la Escuela clásica española. In: Contemporánea 5 (1934) 145-57; 542-47. — B.A. Perez, En Pos de la paz. Normas ético-jurídicas, que según S.T. de A. y sus principales commentadores, deben regular la duración, ejercicio y terminación de la guerra. Lima 1928. 144 S. — J. D. Tooke, The just War in Aquinas and Grotius. London 1964. 337 S. — M. Torres Lopez, La Doctrina de S.T. sobre la guerra justa y sus influencias en la de Francisco de Vitoria. In: Anales Fac. de filos. y letres Univ. de Granada (1929) 7-28.

EKONOMIJA

Općenito: G. Arias, La Filosofia tomistica e l'economia politica. Milano 1934. 72. S — G. Barbieri, Fonti per la storia delle dottrine economiche. 1. Dall'antichità alla prima scholastica. Appendice: Gli scritti etico-economici di S.T. L'opera monetaria di Nicolà Oresme, /Trattato relativo all'origine, alla natura al diritto ed ai cambiamenti del denaro./ Milano 1958. 515 S. — D. Barath, The just Price and the costs of production according to S.Th.A. In: New Scholasticism 34 (1960) 413-30. — M. Defourny, Les Théories monétaires de s. Th.In: Annales de droit et de sc. polit. 6 (1937/1938) 5-32. — P. De Letter, De ratione Meriti secundum St.Th. Romae 1939. 151 S. (Analecta Gregoriana. 19.) — S. Hagenauer, Das »iustum Pretium« bei Th.v.A. Ein Beitr. zur Geschichte der objektiven Werttheorie. Stgt 1931. 115 S. — G. Jansen, Money is sterile. S.Th. 'principles applied to modern economies. Oxf. 1946. 60 S. — P. Nègre, Essais sur les conceptions économiques de s. Th.d'A. Aix-en-Provence 1927. 139 S. Thèse. — A.O'Rahilly, S.Th. on credit. In: Irish eccles. Rec. 64 (1928) 159-86. — O. Renz, Das Dienstverhältnis. Ein Beitr. zum Familienrecht u. zur Arbeiterfrage. In: Xenia Thomistica... Vol. 1. Romae 1925. S. 475-506. — J. A. Ryan, The economic Philosophy of Aquinas. In: Essays in thomism. Ed. by R.E. Brennan. N. Y. 1942. S. 237-60; 410-11. — A. Sapori, Il giusto Prezzo nella dottrina di S.T. e nella pratica del suo tempo. In: Archivio stor. ital. 18 (1932) 3-56. — K. Schulte, Gemeinschaft und Wirtschaft im Denken des Th.v.A. Paderborn 1925. 56 S. — G. Steuer, Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Th.v.A. Stgt 1936. 128 S.

Rad: E. D. Almeida, Valor actual del concepto tomista de trabajo. In: Estudios tomistas 2 (1960) 214-24. — J. Haessle, Das Arbeitsethos der Kirche nach Th.v.A. und Leo XIII. Freiburg i. Br. 1923. 279 S. — A. Janssen, Doctrina St. Th. de obligatione laboran-

di: In: Ephemer. theolog. Lovan. (1924) 355-68. — S. M. Killeen, The Philosophy of labor in S. Th. Washington 1939. 148 S. Diss. — K. Müller, Die Arbeit. Nach den moralphilosophischen Grundsätzen des hl.Th.v.A. Freiburg/Schw. 1913. 205 S. Diss. — N. Noguer, Doctrina de S.T.de.A. sobre la obligación del trabajo. In: Razón y Fe (1921) 299-313. — E. Welty, Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus d. Gedankenwelt des hl.Th.v.A. Heidelb. 1946. 124 S.

(izbor pripremio: *Branko Bošnjak)*

RAZDIOBA »SUMMAE THEOLOGIAE«

I Prima pars (Prvi dio Teološke Sume)
II Prima Secundae (Prvi dio Drugog dijela Teološke Sume)
III Secunda Secundae (Drugi dio Drugog dijela Teološke Sume)
IV Tertia pars (Treći dio Teološke Sume)
V Supplementum et indices (Dopuna i sadržaji Teološke Sume)

RAZDIOBA »SUMMAE CONTRA GENTILES«

I Liber primus (c. 1-102) — Knjiga prva (pogl. 1-102)
II Liber secundus (c. 1-101) — Knjiga druga (pogl. 1-101)
III Liber tertius (c. 1-164) — Knjiga treća (pogl. 1-164)
IV Liber quartus (c. 1-97) — Knjiga četvrta (pogl. 1-97)

BIBLIOGRAFSKE SIGLE

MG — v. PG

ML — v. PL

PG — Patrologiae cursus completus, series graeca, accurante J. P. Migne. Parisiis 1857 sqq.

PL — Patrologiae cursus completus, series latina, accurante J. P. Migne. Parisiis 1844 sqq.

KRATICE

aa. — articuli (članci)
a — colonna *a* (stupac *a)*
a. — articulus (članak)
A. seq. — Articulus sequens (Naredni članak)
ab — colonna *ab* (stupac *ab)*
act. — acta (spisi)

ad – uz, tj. k broju; znači: odgovor na razlog broj ...
anath. – anathema (prokletstvo; izopćenje iz crkvene zajednice)
append. – appendix (dodatak)
arg. – argumentum (dokaz)

b – colonna *b* (stupac *b*)
bilj. – bilješka
br. – broj

C. (c.) – Caput (caput) (poglavlje; glava)
cc. – capitula (poglavlja; glave)
cf. – confer (usporedi)
cn. – canon (kanon; crkveni zakon)
comm. – commentarius (komentar; objašnjenje; tumačenje)
Cont. – Contra (protiv)

čl. – članak

d. – distinctio (distinkcija; rasprava)
Dig. – Digestum (Digest)
diss. – disertatio (rasprava)

Epist. – Epistula (poslanica)

Gl. (gl.) – glava
Glossa interl. – Glossa interlinearis (Primjedba načinjena između redaka; interlinearna glosa)

Homil. (homil.) – homilia (propovijed)
Hym. – Hymnus (hvalospjev)

Ib. – Ibidem (ondje; na onom mjestu)
Ibid. – Ibidem (ondje; na onom mjestu)
indict. – indictio (indikcija)
Instit. – Institutiones (Ustanove)

Knj. (knj.) – knjiga

l. – liber (knjiga)
L. c. (l. c.) – loco citato (na navedenom mjestu)
lect. – lectio (lekcija; štivo)
leg. – leges (zakoni)

m. – membrum (stavak; dio)
memb. – membrum (stavak; dio)

N. (n.) – Numerus (broj)
nav. mj. – navedeno mjesto

nt. – nota (bilješka)

odg. – odgovor
op. – opus (djelo)
Ordin. (ordin.) – Glossa ordinaria (redovna Primjedba)

P. – Pars (Dio)
p. – pars (dio)
p. – pitanje
pit. – pitanje
pogl. – poglavlje
praec. – praeceptum (zapovijed)
prol. – prologus (predgovor)
Ps. (ps.) – Psalmus (psalam; psalmi)

Q. (q.) – Quaestio (pitanje)
qa. – quaestiuncula (malo znanstveno pitanje)
qcc. – quaestiunculae (mala znanstvena pitanja)
qq. – quaestiones (pitanja)

r. – redak

Sent. – Commentarium in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi (Tumačenje četiriju knjiga nauke Petra Lombarda, Učitelja)
sent. – sententia (mišljenje; nauka)
serm. – sermo (govor)
sl. – slijedeći
sol. – solutio (rješenje)
sqq. – sequentes (slijedeći)
ss. – sequentes (slijedeći)
sup. – super (iznad; o)
Suppl. – Supplementum (Dodatak Teološke Sume Tome Akvinskog)

t. – textus (tekst)
tit. – titulus (naslov)
Tr. – Tractatus (rasprava)

Usp. (usp.) – usporedi

ver. – versus (redak; stavak)
vol. – volumen (svezak)

(sastavio: *Josip Barbarić*)

POPIS AUTORA, DJELA I BIBLIOGRAFSKIH KRATICA

ACTA Concilii Chalcedonensis (Acta Conc. Chalced.) – Spisi Kalcedonskog sabora

ACTA Sancti Sebastiani (Acta S. Sebast.) – Spisi o Svetom Sebastijanu

ALBERTUS MAGNUS (Albert.) – Albert Veliki

ALEXANDER DE HALES, Summa theologica (Summa theol). – Aleksander Haleški, Teološka Suma

ANSELMUS CANTUARIENSIS; De veritate (De verit.) – Anselmo, O istini

ARISTOTELES (Aristot.) – Aristotel
- Analitica priora (Anal. priora) – Prva analitika
- Analitica posteriora (Poster.) – Druga analitika
- Categoriae (Categor.) – Kategorije
- De memoria et reminiscentia (De mem. et rem.) – O pamćenju i sjećanju
- Metaphysica (Metaphys.) – Metafizika
- Meteorologica (Meteor.) – Meteorologika
- Rhetorica (Rhet.) – Retorika
- Topica (Topic.) – Topika

AUGUSTINUS (August.) – Augustin
- Contra duas epistulas pelagianorum (Contra duas epist. pelag.) – Protiv dviju poslanica pelagijanaca
- Contra epistulam Parmeniani (Cont. ep. Parmen.) – protiv Parmenijanove poslanice
- Contra Faustum (Contra Faust.) – Protiv Fausta
- Contra Maximum (Contra Maxim.) – Protiv Maksima
- De baptismo contra donatistas (De bapt. contra donat.) – O krštenju protiv donatista
- De bono viduitatis (De bono viduit.) – O dobru udovištva
- De consensu evangelistarum (De consensu evangelist.) – O suglasju evanđelista
- De diversis quaestionibus LXXXIII (Octog. quaest.) – O različita 83 pitanja
- De divinatione daemonum (De divinat.) – O pobožanstvenju đavola
- De Genesi ad litteram (De. Gen. ad litt.) – O doslovnom tumačenju Knjige Postanka
- De genesi contra Manicheos (De gen. contra Manich.) – O postanku protiv manihejaca

- De haeresibus (De haeres.) – O krivovjerjima
- De libero arbitrio (De lib. arbitrio) – O slobodnom rasuđivanju
- De Trinitate (De Trin.) – O Trojstvu
- Enarrationes in Psalmos (Enarr.) – Tumačenje Knjige psalama
- Enchiridion ad Laurentium *sive* De fide, spe et caritate – Enhiridion (Priručnik) Laurenciju *ili* O vjeri, nadi i ljubavi
- In evangelium Sancti Ioannis expositio (In Io.) – Izlaganje evanđelja Sv. Ivana
- Quaestiones evangeliorum (Quaest. evang.) – Pitanja o evanđeljima
- Retractationes (Retrac.) – Ponovno razmatranje ranijih učenja
- Sermones ad populum (Serm. ad popul.) – Govori upravljeni puku
- Soliloquia (Soliloq.) – Razgovori sa samim sobom

AVICENNA, Metaphysica (Metaphys.) – Metafizika

BASILIUS MAGNUS
- In Hexaemeron (In Hexaem.) – Tumačenje stvaranja u šest dana
- In Proverbia (In Prov.) – Tumačenje Knjige mudrih izreka

BEDA VENERABILIS (Beda) – Beda Časni
- In Lucam evangelistam expositio (In Lc.) – Izlaganje Lukina evanđelja

BEKKER IMMANUEL (Bk), Aristoteles. Opera, graece (ed. Immanuel Bekker, Berolini 1831, 2 voll.) – Izdanje Aristotelovih djela na grčkom jeziku. Priredio i izdao I. Bekker, Berlin 1831, 2 sveska

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – Bernardo od Clairvauxa
- De consideratione (De consid.) – O promatranju
- Tractatus de gratia et libero arbitrio (Tract. de grat. et lib. arb.) – Rasprava o milosti i slobodnoj volji

BIBLIA (SVETO PISMO)

a. *Stari zavjet*
- Deuteronomium (Dt.) – Ponovljeni zakon
- Exodus (Ex.) – Knjiga Izlaska
- Hošea (Hoš)
- Izaija (Iz)

- Knjiga Brojeva (Br)
- Knjiga Izlaska (Iz)
- Knjiga Mudrosti (Mudr)
- Knjiga Postanka (Post)
- Knjiga Sirahova (Sir)
- Mudre izreke (Izr)
- Ponovljeni zakon (Pnz)
- Prva knjiga o Samuelu (1 Sam)
- Psalmi (Ps)
- Tobija (Tob)

b) *Novi zavjet*

- Acta apostolorum (Act.) – Djela apostolska
- Djela apostolska (Dap)
- Evanđelje po Ivanu (Iv)
- Evanđelje po Luki (Lk)
- Evanđelje po Mateju (Mt)
- Evangelium Sancti Ioannis (Io.)
- Epistula ad Colosses (Col.) – Poslanica Kološanima
- Epistula ad Corinthios (Cor.) – Poslanica Korinćanima (prva i druga)
- Epistula ad Galatas (Ad Gal.) – Poslanica Galaćanima
- Epistula ad Hebraeos (Heb.) – Poslanica Hebrejima
- Epistula ad Philippeses (Phil.) – Poslanica Filipljanima
- Poslanica Galaćanima (Gal)
- Poslanica Hebrejima (Heb)
- Poslanica Kološanima (Kol)
- Poslanica Korinćanima (Kor) (prva i druga)
- Poslanica Rimljanima (Rim)
- Poslanica Svetog Jakova (Jak)
- Poslanica Timoteju (Tim) (prva i druga)
- Poslanica Titu (Tit)
- Prva Ivanova poslanica (1 Iv)
- Prva Petrova poslanica (1 Pet)
- Druga Petrova poslanica (2 Pet)

BOETHIUS, De Trinitate (De Trin.) – O Trojstvu

CAESARIENSIS (CEZARIJE), De solemnitate Paschali (De solemn. Paschali) – O uskrsnoj svetkovini

CICERO MARCUS TULLIUS
- Libri rhetorici (De invent. rhetor.) – Knjige o govorništvu
- Topica (Topic.) – Topika

EUCLIDES, Elementa (Element.) – Elementi

GRATIANUS, Decretum, De consecratione — Gracijanov dekret, O posvećenju

GREGORIUS MAGNUS — Grgur Veliki
- In evangelia expositio (In evang.) — Izlaganje evanđelja
- Moralium libri *sive* Expositio in Librum Iob (Moral.) — Moralka *ili* Izlaganje knjige o Jobu

HIERONYMUS
- In Ezechielem prophetam expositio (In Ezech.) — Izlaganje Knjige proroka Ezekijela
- In Ieremiam prophetam expositio (In Ier.) — Izlaganje Knjige proroka Jeremije
- Contra Helvidium (Con. Helv.) — Protiv Helvidija

HUGO DE SANCTO VICTORE, De sacramentis (De sacram.) — O sakramentima

INNOCENTIUS (INNOC.) — Inocent

IOANNES CHRYSOSTOMUS — Ivan Krizostom (Zlatousti)
- In evangelium Sancti Ioannis (In Io.) — Izlaganje Ivanova evanđelja
- In epistulam ad Hebraeos expositio (In Heb.) — Izlaganje Poslanice Hebrejima
- Opus imperfectum in Matheum (Op. imperf. in Mt.) — Nedovršeno djelo Izlaganja Matejeva evanđelja

IOANNES DAMASCENUS — Ivan Damaščanski
- De fide ortodoxa (De fide orth.) — O pravoj vjeri

ISIDORUS, Etymologiae (Etymol.) — Etimologije

LIBER de natura hominis — Knjiga o čovjekovoj naravi

MACROBIUS — Teodozije Ambrozije Makrobije
- In somnum Scipionis expositio (In Somn. Scip.) — Izlaganje Sciponova sna

MOYSES MAIMONIDES, Doctor perplexorum (Doct. perplex.)

PETRUS LOMBARDUS (MAGISTER) — Petar Lombardo (Učitelj)
- Libri quatuor Sententiarum (Sent.) — Četiri knjige sentencija

PETRUS PICTAVIENSIS, Liber Sententiarum (Sent.) — Knjiga sentencija

PLATO
- Civitas (Civit.) — Država
- Parmenides (Parmenid.) — Parmenid

– Teetet (Theaetet.)

RABANUS MAURUS, In Ecclesiasten (In Eccli.) – Izlaganje Propovjednikove knjige

THEMISTIUS (THEMIST.) – Temistije

THEODOTUS ANCYRENSIS (THEODOTUS ANCYR.) – Teodot Ankarski

– In natalitio Salvatoris (In natal. Salv.)

THOMAS AQUINAS – Toma Akvinski

a. *Tumačenje knjiga Svetoga pisma*

– In epistulam primam ad Corinthios (In I Cor.) – Izlaganje Prve poslanice Korinćanima
– In epistulam ad Galatas (In Gal.) – Izlaganje Poslanice Galaćanima
– In epistulam ad Hebraeos (In Hebr.) – Izlaganje Poslanice Hebrejima
– In epistulam ad Romanos (In Rom.) – Izlaganje Poslanice Rimljanima
– In Primam epistulam ad Timothaeum (In I Tim.) – Izlaganje Prve poslanice Timoteju
– In Secundam epistulam ad Timothaeum (In II Tim.) – Izlaganje Druge poslanice Timoteju
– In Ioannem Evangelistam (In. Io.) – Izlaganje Ivanova evanđelja
– In Mathaeum evangelistam (In Mt.) – Izlaganje Matejeva evanđelja
– In Isaiam prophetam (In Is.) – Izlaganje Knjige Izaije proroka
– In Psalmos (In Ps.) – Izlaganje Knjige psalama

b. *Velika djela*

– Commentarium in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi (Sent.) – Tumačenje četiriju knjiga Sentencija Petra Lombarda
– Summa contra gentiles (S. c. g.) – Suma protiv nevjernika
– Summa theologiae (Summa theologica) (S. th.) – Teološka suma
– Quodlibet (Quaestiones quodlibetales) (Quodl.) – Pitanja o različitim stvarima

c. *Tumačenje Aristotelovih djela*

– In libros posteriorum Analyticorum expositio (Poster.) – Izlaganje knjige Druge analitike

- In decem libros Ethicorum expositio (Ethic.) – Izlaganje deset knjiga Etike
- In duodecim libros Metaphysicorum expositio (Metaphysic.) – Izlaganje dvanaest knjiga Metafizike
- In libros Perihermeneias expositio (Periherm.) – Izlaganje knjige O tumačenju
- In libros Politicorum expositio (Politic.) – Izlaganje knjige Politike

d. *Ostala djela*

- Catena aurea super quatuor Evangelia (Cat. aur.) – Zlatni lanac o četiri evanđelja
- Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum (Compend. theol.) – priručnik teologije svomu predragom drugu bratu Reginaldu
- Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum (Cont. err. Graec.) – Protiv zabluda Grka Urbanu IV vrhovnom svećeniku
- De caritate (De carit.) – O ljubavi
- De duabus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis (De duob. praec.) – O dvjema zapovijedima ljubavi i o deset zapovijedi zakona
- De potentia (De pot.) – O moći
- De principio individuationis (De. Princ. individ.) – O počelu pojedinjenja
- De regimine Iudaeorum ad ducissam Brabantiae (De Reg. Iud.) – O upravljanju Židovima vojvotkinji od Brabanta
- De veritate (De verit.) – O istini
- De virtutibus cardinalibus (De virt. card.) – O stožernim krepostima
- De spiritibus creatis (De spirit. creat.) – O stvorenim duhovima
- Expositio primae decretalis ad archiadiaconum Tudertinum (Expos. in I Decret.) – Izlaganje prve naredbe arhiđakonu iz Todija
- Expositio super Symbolum fidei (Expos. super Symb.) – Izlaganje o Vjerovanju
- Expositio super librum Boethii »De Trinitate« (In Boet. »De Trin.«) – Izlaganje Boetijeve knjige »O Trojstvu«
- Quaestiones de anima (Q. de anima) – Pitanja o duši.

(sastavio: *Josip Barbarić*)

A

FILOZOFIJA; PSIHOLOGIJA; SPOZNAJA

1. O BIĆU I BITI

(DE ENTE ET ESSENTIA)

PREDGOVOR*

1. — Budući da zabluda u početku malena, prema Filozofu[1], u prvoj knjizi djela *O nebu i svijetu*[2], na kraju postaje velika, a biće *(ens)* i bit *(essentia)* jesu ono što um *(intellectus)* najprije poima, kako kaže Avicenna[3] u prvoj knjizi svoje *Metafizike*,[4] zato da se zbog nepoznavanja toga ne bi zapalo u zabludu, treba radi otkrivanja njihove teškoće kazati što se označuje nazivom »bit« i »biće«, kako se oni nalaze u različitim stvarima i kako se odnose prema logičkim pojmovima, naime prema rodu, vrsti i razlici.

No kako spoznaju o jednostavnim stvarima moramo dobivati iz složenih i nadolaziti iz kasnijih stvari na prvobitne, da bi spoznaja, ako se počinje od lakšega, postala primjerenija, zato do značenja »biti« treba dolaziti od značenja »bića«.

* Ovo je filozofsko djelce Tome Akvinskoga prevedeno prema izdanju: Divi Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, Opuscula philosophica cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. Taurini-Romae, 1954, Marietti.

U novije vrijeme objavljena su kod nas dva prijevoda ovog djela:

1) Toma Akvinski, O biću i suštini, preveo i predgovor napisao dr Vladimir Premec, Mala filozofska biblioteka, Beograd 1973, V-VII + 1-35.

2) Toma Akvinski, IZABRANO DJELO, izabrao i priredio Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1981, str. 68-99, O biću i biti, s paralelnim latinskim tekstom.

1 To je za Tomu Akvinskoga Aristotel kao filozof par excellence.

2 Aristotel, De caelo I 5, A 271 b 8-13

3 Avicenna (Ibn Sina), arapski filozof (980-1037), povezao je Aristotelovu filozofiju s novoplatonizmom. Znatno je utjecao na skolastičke filozofe.

4 Avicenna, Metaphysica, I 6

GLAVA 1.

ŠTO SE OPĆENITO OZNAČUJE NAZIVOM BIĆE I BIT.

2. — Treba dakle znati da se biće po sebi *(ens per se)*, kako kaže Filozof u petoj knjizi *Metafizike*[5], izriče dvojako: na jedan način time što se dijeli na deset kategorija, a na drugi način time što označuje istinu izjava. Njihova je pak razlika što se bićem na drugi način može nazivati sve ono o čemu se može oblikovati potvrdna izjava, makar to stvarno ne postojalo. Na taj se način bićima nazivaju lišenosti *(privatio)* i poricanja *(negatio)*. Kažemo naime da je tvrdnja suprotna poricanju i da je sljepoća u oku. Ali na pravi način bićem se može nazivati samo ono što stvarno *(in re)* postoji. Zato na prvi način sljepoća i tome slično nisu bića. Naziv dakle bit ne uzima se od bića na drugi spomenuti način, jer se na taj način bićima nazivaju neke stvari koje nemaju biti, kako je to očevidno kod lišenosti, nego se bit uzima od bića rečenog na prvi način. Zato Komentator[6] na istome mjestu[7] kaže da je biće nazvano na prvi način ono što označuje supstanciju stvari.

3. — A budući da se, kako je rečeno, biće na taj način nazvano dijeli na deset kategorija, bit treba da označuje nešto zajedničko svim prirodama po kojima se različita bića smještaju u različite rodove i vrste, kao što je čovječnost *(humanitas)* bit čovjeka, i tako o drugome. No kako ono po čemu se stvar postavlja u vlastiti rod ili vrstu jest ono što se označuje definicijom, koja pokazuje što je stvar, zbog toga filozofi naziv bit mijenjaju u naziv *štastvo (quidditas)*, i to je ono što Filozof često naziva »to što nešto jest« (quod quid erat esse, τὸ τὶ ἦν εἶναι) tj. ono po čemu nešto ima postojanje. Naziva se i oblikom (*forma*) s obzirom na to što se oblikom označuje izvjesnost svake pojedine stvari, kako kaže Avicenna u drugoj knjizi svoje *Metafizike*[8].

Bit se drugim imenom naziva i prirodom shvaćajući pri-

5 Aristotel, Metaphysica V 7, 1017a 22-35
6 Tako Toma Akvinski naziva arapskog filozofa Averroësa (Mohammed ibn Ružd, 1126-1198), koji je komentirao Aristotelova djela.
7 Averroës, In Metaph. lib. V, com. 14
8 Avicenna, Metaph. II 2

rodu prema prvom od ona četiri načina koje navodi Boetije u knjizi *O dvjema prirodama*[9], dakako s obzirom na to da se prirodom naziva sve ono što se na bilo koji način može shvatiti umom. Stvar je naime shvatljiva samo po definiciji i po svojoj biti, a tako i kaže Filozof u petoj knjizi *Metafizike*[10] da je svaka supstancija priroda.

Ipak čini se da naziv »priroda« uzet u tom smislu označuje bit stvari s obzirom na to što je upravljena na vlastito djelovanje stvari, jer nijedna stvar nije lišena vlastite djelatnosti. *Štastvo* pak uzima naziv od onoga što se označuje definicijom, a bit se naziva po tome što po njoj i u njoj biće ima svoj bitak.

GLAVA 2.

KAKO SE BIT NALAZI U SLOŽENIM SUPSTANCIJAMA I ŠTO SE U NJIMA SMATRA POD NAZIVOM BIT.

4. — No, jer se biće apsolutno *(absolute)* i prvotno navodi o supstancijama, a drugotno i gotovo s obzirom na nešto o akcidencijama, odatle proizlazi da se bit stvarno i istinito nalazi u supstancijama, a u akcidencijama nalazi se na neki način i s obzirom na nešto.

Od supstancija pak neke su jednostavne, neke složene, a i u jednima i drugima jest bit, no u jednostavnima na istinitiji i plemenitiji način s obzirom na to što imaju i plemenitiji bitak. Uzrok su naime i onih koje su složene, barem prva i jednostavna koja je Bog.

Ali jer su nam biti tih supstancija više skrivene, treba zato početi od biti složenih supstancija da bi nam, počinjući od lakših, spoznavanje bilo primjerenije.

5. — U složenim dakle supstancijama poznati su oblik i materija, na primjer u čovjeku duša i tijelo. Ali ne može se kazati da se samo jedno od toga dvoga naziva bit.

No da sama materija nije bit, to je jasno jer je stvar spoznatljiva po svojoj biti i po njoj se uvrštava u vrstu ili rod, ali materija nije ni početak spoznaje niti se po njoj nešto smješta u rod ili vrstu, nego po onome po čemu nešto zbilj-

9 Boetije, De duabus naturis, c. 1
10 Aristotel, Metaph. V 4, 1015a 12

ski postoji *(actu est)*. A ne može se ni za sam oblik kazati da je bit složene supstancije, iako neki[11] kušaju to tvrditi.

Iz toga što je rečeno doista je jasno da je bit ono što se označuje definicijom stvari. Definicija pak prirodnih supstancija sadržava ne samo oblik nego i materiju. Inače se naime prirodne definicije ne bi razlikovale od matematičkih. A ne može se kazati ni to da se u definiciji prirodne supstancije materija uzima kao dodatak njezinoj biti ili kao biće izvan njezine biti jer je takav način definiranja svojstven akcidencijama koje nemaju savršenu bit pa u svoju definiciju treba da prime subjekt koji je izvan njihova roda. Očevidno je dakle da bit obuhvaća materiju i oblik.

6. — Ali ne može se kazati da bit označuje odnos *(relatio)* između materije i oblika ili nešto njima nadodano jer bi to nužno bila neka akcidencija ili nešto tuđe toj stvari, pa se po tome stvar ne bi mogla spoznati. A sve to ne odgovara biti. Po obliku naime, koji je zbiljnost materije *(actus materiae)* postaje materija zbiljsko biće *(ens actu)*, i to nešto određeno. Stoga ono što pridolazi ne daje materiji općenito zbiljski bitak, nego onakav zbiljski bitak kakav stvaraju akcidencije, npr. bjelina čini zbiljski bijelim. Zato kad se stječe takav oblik, ne kaže se da nastaje općenito, nego s obzirom na nešto.

6 a. — Preostaje dakle da naziv »bit« u složenim supstancijama označava ono što je složeno od materije i oblika. S tom se postavkom slaže i izjava Boetijeva u komentaru *Kategorija*[12], gdje kaže da οὐσία označuje nešto složeno. Kod Grka je naime οὐσία isto što kod nas *essentia,* kako sam kaže u knjizi *O dvjema prirodama*[13]. Pa i Avicenna kaže da je štastvo složenih supstancija sam sastav oblika i materije[14]. I Komentator u tumačenju sedme knjige *Metafizike*[15] *kaže: »Priroda koju imaju vrste u općim stvarima jest neka sredina, tj. složenost od materije i oblika«.*

S time se slaže i razum *(ratio)*, jer bitak složene supstan-

11 Averroës, In Metaph. VII 1, 9, n. 1467
12 Boetije, In Categorias Aristotelis, c.1
13 Boetije, De duabus naturis, c.3
14 Avicenna, Metaph. V 5
15 Averroës, In Metaph. VII 7, com. 27

cije ne pripada ni samo obliku ni samo materiji, nego upravo složenici. Bit je pak ono po čemu se kaže da stvar postoji. Zato treba da bit, po kojoj se stvar naziva bićem, ne bude ni samo oblik ni samo materija, nego jedno i drugo, premda je uzrokom takva bitka na svoj način samo oblik. Tako isto i u drugim stvarima koje se sastoje od više počela *(principium)* vidimo da se stvari ne nazivaju samo po jednome od njihovih počela nego po onome što obuhvaća jedno i drugo, kako je to očevidno kod okusa. Slatkoća naime nastaje djelovanjem toploga što rastvara vlažnost, no iako je na taj način uzrok slatkoće toplina, ipak se tijelo ne naziva slatkim po toplini, nego po okusu koji obuhvaća i toplo i vlažno.

7. — Ali budući da je materija počelo individualizacije *(individuationis principium),* iz toga se, možda, čini da slijedi da je bit, koja u sebi obuhvaća materiju i ujedno oblik, samo pojedinačna, a ne općenita. Iz toga bi slijedilo, ako je bit ono što se označuje definicijom, da se općenitosti ne bi mogle definirati.

I zato treba znati da počelo individuacije nije materija uzeta na bilo koji način, nego samo označena materija *(materia signata).* Označenom pak nazivam materiju koja se promatra pod određenim dimenzijama. Međutim, ta se materija ne uzima u definiciji čovjeka, ukoliko je čovjek, ali bi se uzela u definiciji Sokrata kad bi se Sokrat mogao definirati. No u definiciji čovjeka uzima se neoznačena materija *(materia non signata).* Ne uzima se naime u definiciji čovjeka ta kost i to meso, nego kost i meso općenito, a to je neoznačena materija čovjeka.

Tako je dakle očevidno da se bit čovjeka i bit Sokrata razlikuju samo po označenom i neoznačenom. Stoga Komentator u tumačenju sedme knjige *Metafizike* kaže: »Sokrat nije ništa drugo nego životnost *(animalitas)* i razumnost *(rationalitas),* koje su njegovo *štastvo.*«[16] Tako se i bit roda i bit vrste razlikuju po označenom i neoznačenom, premda je u oba slučaja način označenosti *(designatio)* drukčiji, jer označenost individuuma s obzirom na vrstu nastaje pomoću materije određene dimenzijama, a označe-

16 Averroës, In Metaph. VII 5, com. 20

nost vrste s obzirom na rod pomoću sastavne razlike, koja potječe od oblika stvari.

8. – To pak određivanje ili označenost koja je u vrsti s obzirom na rod ne zbiva se pomoću nečega što postoji u biti vrste a ne bi nikako postojalo u biti roda, štoviše što je god u vrsti, ono je i u rodu, no kao neodređeno. Da naime živo biće nije cjelina koja je čovjek, nego njegov dio, ne bi se moglo izricati o njemu jer se nijedan sastavni dio ne izriče o svojoj cjelini.

Na koji se pak način to zbiva, može se vidjeti ako se pogleda kako se tijelo razlikuje prema tome da li se uzima kao dio živog bića ili kao rod. Ne može naime tijelo biti rod na isti način na koji je sastavni dio.

9. Taj dakle naziv »tijelo« može se uzeti na više načina. Tijelo naime, ukoliko je u kategoriji supstancija, naziva se po tome što ima takvu prirodu da se u njemu mogu označiti tri dimenzije. Same pak tri označene dimenzije jesu tijelo koje je u kategoriji kvantiteta. Kod stvari naime dešava se da ono što ima jednu savršenost postizava i drugu, kako je to očevidno kod čovjeka koji ima osjetilnu prirodu *(natura sensitiva)* i, nadalje, umnu *(intellectiva)*. Slično i preko one savršenosti koja se sastoji u posjedovanju takva oblika da se u njemu mogu označiti tri dimenzije, može se pridružiti druga savršenost, npr. život i nešto takvo. Taj dakle naziv »tijelo« može označavati neku stvar koja ima takav oblik da iz njega slijedi mogućnost označivanja triju dimenzija s ograničenjem, naime da iz tog oblika ne slijedi nikakva dalja savršenost, nego ako se doda što drugo, da to bude izvan značenja tako navedenog tijela. I na taj način tijelo će biti sastavni i materijalni dio živog bića jer će tako duša biti izvan onoga što je označeno nazivom »tijelo« i bit će samom tijelu dodatak. Tako se živo biće sastoji od toga dvoga, naime od duše i tijela kao od svojih dijelova.

Taj naziv »tijelo« može se uzeti i na taj način da označuje neku stvar koja ima takav oblik da se iz njega mogu označiti tri dimenzije, bez obzira kakav je taj oblik, bilo da iz njega može proizaći kakva druga savršenost bilo da ne može. Na taj će način tijelo biti rod za živo biće jer se u živo biće ne može ništa primiti što nije implicitno sadrža-

no u tijelu. Duša naime nije neki drugi oblik različit od onoga po kojemu su se u onoj stvari mogle označiti tri dimenzije. I zato kad se govorilo: Tijelo je ono što ima takav oblik po kojem se u njemu mogu označiti tri dimenzije, mislilo se: koji god to oblik bio, bilo životnost, bilo kamenitost, bilo koji drugi oblik. I tako je oblik živog bića implicitno sadržan u obliku tijela, ukoliko je tijelo njegov rod.

10. A takav je i odnos živog bića prema čovjeku. Kad bi naime živo biće označavalo samo neku stvar koja ima takvu savršenost da po počelu, koje se nalazi u njoj samoj, može osjećati i kretati se, uz otklanjanje druge savršenosti tada, koja bi god druga savršenost preko toga pridošla, odnosila bi se prema živom biću kao njegov dio, a ne kao implicitno sadržana u pojmu živog bića. Tako živo biće ne bi bilo rod, ali ono jest rod po tome što označuje neku stvar iz čijeg oblika može proizaći osjećanje i kretanje, ma kakav bio taj oblik, bio on duša samo osjetilna ili ujedno i osjetilna i razumska *(rationalis)*. Tako dakle rod neodređeno označuje sve ono što je u vrsti; ne označuje naime samo materiju.

11. Na sličan način i razlika označuje cjelinu, a ne označuje samo oblik. Cjelinu označuje i definicija pa i vrsta, ali na različite načine. Rod naime označuje cjelinu kao neki naziv koji određuje ono što je u stvari materijalno bez određivanja njezina oblika. Zato se rod uzima od materije iako on nije materija. Odatle je očito da se nešto naziva tijelom po tome što ima takvu savršenost da se u njemu mogu označiti tri dimenzije. A ta je savršenost takva da se prema daljoj savršenosti odnosi kao materija.

Razlika je pak, suprotno tome, kao neko određenje prema određenom obliku, uzeto bez obzira na to da je ona na prvi pogled određena materija, kako se to jasno vidi kad se kaže oduhovljeno, tj. ono što ima dušu. Ne određuje se naime što je to, da li tijelo ili što drugo. Zato Avicenna[17] kaže da se rod u razlici ne shvaća kao dio njezine biti, nego samo kao biće izvan biti, a takav je i subjekt u odnosu prema svojim svojstvima. Stoga se rod ne pririče razlici kad se govori o njoj kao takvoj, kako kaže Filozof u III knjizi *Metafi-*

17 Avicenna, Metaph. V 6

zike[18] i u IV knjizi *Topika,*[19] osim možda onako kako se subjekt pririče svojstvu. No definicija i vrsta obuhvaća jedno i drugo, naime određenu materiju, koju označuje naziv »rod« i određeni oblik, koji označuje naziv »razlika.«

12. Iz toga je očevidan razlog zašto se rod, vrsta i razlika odnose srazmjerno prema materiji, obliku i njihovoj složenici u prirodi, premda nisu isti kao oni. Niti je naime rod materija, nego je uzet iz materije kao oznaka cjeline, niti je razlika oblik, nego je uzeta iz oblika kao oznaka cjeline. Zato kažemo da je čovjek razumno živo biće *(animal rationale),* a ne da je sastavljen od životnog i razumskog dijela, kao što kažemo da je sastavljen od duše i tijela. Kaže se da je čovjek sastavljen od duše i tijela kao od dvije stvari složena neka treća, koja nije nijedna od njih dviju. Čovjek naime nije ni duša ni tijelo. Ali ako bi se kazalo da je čovjek na neki način složen od životnog i razumskog dijela, on ne bi bio kao treća stvar, nastala od drugih dviju, nego kao treći pojam nastao iz dvaju pojmova.

Pojam naime »životni« jest onaj koji izražava prirodu neke stvari bez određivanja njezina posebnog oblika zato što je materijalan s obzirom na krajnju savršenost. Pojam pak razlike »razumski« sastoji se u određivanju posebnog njezina oblika. Iz tih dvaju pojmova stvara se pojam vrste ili definicije. I zato kao što stvar sastavljena od nekih drugih dijelova ne prima priricanje onim dijelovima od kojih je složena, tako ni pojam ne prima priricanje onim pojmovima od kojih je složen. Ne kažemo naime da je definicija rod ili razlika.

13. No iako rod označuje čitavu bit vrste, nije potrebno da bude jedna bit različitih vrsta koje imaju isti rod. Jedinstvo roda proistječe naime iz same neodređenosti ili neopredijeljenosti, ali ipak ne tako da ono što se označuje rodom bude po broju jedna priroda u različitim vrstama, kojoj bi naknadno pridošla druga stvar, a to je razlika što određuje rod kao što oblik određuje materiju koja je po broju jedna. No budući da rod označuje neki oblik, ali ipak ne određeno ovaj ili onaj, kako to određeno izriče razlika, a ta nije druga nego ona koju je neodređeno označivao

18 Aristotel, Metaph. III 3
19 Aristotel, Topica IV 2, 122 b 20; VI 6, 144 a 32

rod, zato Komentator u XI knjizi *Metafizike*[20] kaže da se prva materija *(materia prima)* naziva jednom zbog otklanjanja svih oblika, a da se rod naziva jednim zbog općenitosti utvrđenog oblika. Stoga je očevidno da dodavanjem razlike i otklanjanjem one neodređenosti, koja je bila uzrokom jedinstvenosti roda, ostaju vrste različite po svojoj biti.

14. Budući da je, kako je rečeno, priroda vrste neodređena s obzirom na individuum kao što je priroda roda s obzirom na vrstu, odatle slijedi ovo: Kao što ono što je rod, s obzirom na to da se pririče vrsti, uključuje u svoje značenje, iako nerazgovijetno, sve ono što se određeno nalazi u vrsti, tako i ono što je vrsta, s obzirom na to da se pririče individuumu, treba da označuje sve ono što se bitno nalazi u individuumu, iako nerazgovijetno. Na taj način naziv »čovjek« označuje bit vrste, pa se zato naziv »čovjek« pririče Sokratu.

Ako se pak priroda vrste označuje otklanjanjem označene materije, koja je počelo invidiuacije, ona će se ponašati kao dio. Na taj način naziv »čovječnost« označuje vrstu jer čovječnost označuje ono po čemu je čovjek čovjekom. No označena materija nije ono po čemu je čovjek čovjekom, pa tako ni na koji način nije obuhvaćena onim po čemu čovjek posjeduje to da je čovjek. Kada dakle čovječnost u svojem pojmu uključuje samo ono po čemu čovjek pojseduje to da je čovjek, očito je da se iz njezina značenja isključuje ili otklanja označena materija, a budući da se dio ne pririče cjelini, odatle slijedi da se naziv »čovječnost« ne pririče ni čovjeku ni Sokratu. Zato Avicenna[21] kaže da *štastvo* složenice nije sama složenica kojoj to *štastvo* pripada, premda je i samo *štastvo* složeno. Tako čovječnost, premda je složena, ipak nije čovjek, štoviše, da to postane, treba da bude prihvaćena od nečega što je označena materija.

15. No budući da označenost vrste s obzirom na rod nastaje, kako je rečeno, po oblicima, a označenost individuuma s obzirom na vrstu po materiji, zato naziv koji označuje ono odakle se otklanjanjem određenog oblika što

20 Averroës, In Metaph. XI (XII) com. 14
21 Avicenna, Metaph. V 5

ostvaruje vrstu uzima priroda roda treba da označuje materijalni dio cjeline, kao što je tijelo materijalni dio čovjeka. Naziv pak koji, uz otklanjanje označene materije, označuje ono odakle se uzima priroda vrste time označuje oblikovni dio. I zato se čovječnost označuje kao neki oblik i kaže se da je ona oblik cjeline, ali ne kao pridodan njezinim bitnim dijelovima, naime, obliku i materiji, kao što se oblik kuće pridodaje njezinim sastavnim dijelovima, nego je većma oblik, koji je cjelina, naime obuhvaća oblik i materiju, no ipak uz otklanjanje onoga po čemu se materiju može označiti.

Tako je dakle očevidno da čovjekovu bit označuje naziv »čovjek« i naziv »čovječnost«, ali, kako je rečeno, na različite načine. Naziv naime »čovjek« označuje ju kao cjelinu, dakako ukoliko ne otklanja označenost materije, nego je implicitno i nerazgovijetno sadržava, kao što je rečeno da rod sadržava razliku. Zato se naziv »čovjek« pririče pojedincima. Međutim naziv »čovječnost« označuje bit čovjeka kao dio, jer u svojem označivanju sadržava samo ono što pripada čovjeku, ukoliko je čovjek, i otklanja svaku označenost materije. Zato se ne pririče ljudskim individuima. I zbog toga se naziv »bit« nalazi katkada prirečen nekoj stvari. Navodi se naime neka bit Sokratova, a katkad mu se ona odriče, kao što kažemo da Sokratova bit nije Sokrat.[22]

GLAVA 3.

KAKO SE BIT ODNOSI PREMA POJMU RODA, VRSTE I RAZLIKE.

16. – Pošto smo dakle vidjetli što se u složenim supstancijama označuje nazivom »bit«, treba vidjeti kako se ona odnosi prema pojmu roda, vrste i razlike.

Budući pak da se ono čemu odgovara pojam roda ili vrste ili razlike pririče pojedinačnoj označenoj stvari, nemoguće je da opći pojam, naime pojam roda ili vrste, odgovara biti s obzirom na to da se on označuje kao dio, npr. nazivom »čovječnost« ili »životnost«. I zato Avicenna[23] kaže da

22 Averroës, In Metaph.VII 1 II n. 1535, 1536
23 Avicenna, Metaph. V 5

razumnost *(rationalitas)* nije razlika, nego počelo razlike, a na isti način čovječnost nije vrsta niti životnost rod.

Slično tome ne može se reći ni to da pojam roda ili vrste pripada biti s obzirom na to da je ona nešto što postoji izvan pojedinih stvari, kako su tvrdili platonovci, jer se na taj način rod i vrsta ne bi piricali nekom individuumu. Ne može se naime kazati da je Sokrat ono što je od njega odijeljeno, a opet to odijeljeno ne pomaže u spoznaji pojedinačnog bića.

Stoga preostaje to da pojam roda ili vrste pristaje biti, ukoliko se označuje kao cjelina, npr. nazivom »čovjek« ili »živo biće«, tako da taj pojam nekako implicitno i nerazgovijetno sadržava sve ono što je u individuumu.

17. – Priroda pak ili tako shvaćena bit može se promatrati na dva načina. Na jedan način prema njezinu vlastitom pojmu, i to je nezavisno promatranje, ali na taj način ništa o njoj nije istinito osim onoga što pripada njoj kao takvoj. Zato, što se god drugo njoj pridijeli, to je pridjeljivanje krivo. Na primjer, čovjeku po tome što je čovjek pripadaju oznake »razumno i živo biće« i drugo što obuhvaća njegova definicija. Bijelo pak ili crno ili bilo što takvo što ne pripada pojmu »čovječnost« ne pristaje čovjeku po tome što je čovjek. Stoga kad bi se pitalo da li se priroda tako promatrana može nazivati jednom ili mnogobrojnom, ne smije se dopustiti ni jedno ni drugo, jer je jedno i drugo izvan pojma čovječnosti, a osim toga priroda može postati jedno i drugo. Kad bi naime mnogobrojnost pripadala njezinu pojmu, ona nikada ne bi mogla biti jedna, a ona je ipak jedna po tome što se nalazi u Sokratu. Slično tome, kad bi jednota *(unitas)* pripadala njezinu pojmu i svojstvu, tada bi jedna ista bila priroda Sokratova i Platonova i ne bi se mogla povišestručiti u više individua.

Na drugi se način priroda promatra s obzirom na postojanje koje ima u ovome ili u onome. I tako joj se akcidentalno pririče nešto zbog onoga u čemu se ona nalazi, kao što se kaže da je čovjek bijel jer je Sokrat bijel, premda to svojstvo ne pristaje čovjeku po tome što je čovjek.

18. – No ta priroda ima dvostruko postojanje: jedno u pojedinim stvarima, a drugo u duši. Po jednom i po drugom tu prirodu prate akcidencije. U pojedinim stvarima

ona ima mnogostruko postojanje s obzirom na njihovu raznolikost. A ipak samoj prirodi, ako se promatra po onome što pripada njoj samoj, naime, nezavisno od drugoga, ne pripada nužno nijedan od tih načina postojanja. Krivo je naime kazati da čovjekova priroda kao takva ima postojanje u pojedinačnoj stvari. Kad bi čovjeku po tome što je čovjek pripadalo boraviti u pojedinom čovjeku, njegova priroda ne bi nikada postojala izvan toga pojedinoga. Slično tome, kad bi čovjeku po tome što je čovjek pripadalo ne boraviti u pojedinom čovjeku, nikada ne bi u njemu bilo te prirode. Istinita je međutim tvrdnja da čovjek po tome što je čovjek nema to svojstvo da boravi u ovom ili u onom pojedinom čovjeku ili u čovječjoj duši. Očevidno je dakle da ljudska priroda, promatrana nezavisno od drugoga, ne uzima u obzir nikakav način postojanja, ali ipak tako da ne otklanja nijedan od njih. Ova priroda, tako promatrana, jest ona koja se pririče svim individuima.

Ne može se ipak reći da tako shvaćenoj prirodi pripada opći pojam *(ratio universalis)* jer u općem pojmu postoji jedinstvenost i općenitost. Ljudskoj međutim prirodi, ako je uzmemo kao nezavisnu, ne pripada ni jedno ni drugo. Kad bi naime u pojmu »čovjek« bila općenitost, tada u kojem bi se god pojedincu nalazila čovječnost, nalazila bi se i općenitost. No to je netočno jer se u Sokratu ne nalazi nikakva općenitost, već što je god u njemu, to je individualno.

Na sličan način ne može se reći ni to da pojam roda ili vrste pridolazi ljudskoj prirodi prema njezinu postojanju u individuima, jer se u individuima ljudska priroda ne nalazi kao jedinstvena tako da bi ona bila nešto jedno što bi pripadalo svim individuima, a upravo to zahtijeva opći pojam.

19. — Preostaje dakle da pojam vrste pripada čovječjoj prirodi onako kako ona postoji u umu. Sama naime ljudska priroda postoji u umu nezavisno od svih pojedinačnih obilježja pa se zato jednoliko odnosi prema svim individuima koji su izvan duše kao što je ona jednako sličnost svih individua i uvodi u poznavanje svih ljudi po tome što su ljudi. Time što se tako odnosi prema svim individuima um

pronalazi pojam vrste i pridjeljuje ga sebi[24]. Zato Komentator u I knjizi djela *O duši*[25] kaže da je um onaj koji u stvarima proizvodi općenitost. To tvrdi i Avicenna u svojoj *Metafizici*.[26]

Iako ta priroda tako shvaćena ima u sebi oznaku općenitosti, s obzirom na to da se uspoređuje sa stvarima što su izvan duše, jer je ona sličnost u svemu, ipak zato što postoji u ovome pojmu ili u onome, ona je neka vrsta shvaćena pojedinačno. Zbog toga je očevidna pogreška Komentatora u III knjizi djela *O duši*,[27] koji je iz općenitosti shvaćena oblika htio zaključiti da je kod svih ljudi jedan isti um. Općenitost naime tog oblika nije u tome što je ima um, nego u tome što se odnosi prema stvarima kao njihova sličnost. Tako, na primjer, kad bi postojao tjelesni kip koji bi predstavljao mnogo ljudi, očito je da bi taj lik ili vrsta kipa imao pojedinačno i vlastito postojanje, jer bi bio od neke tvari. Ali imao bi i značenje zajedništva s obzirom na to da bi bio zajednički predstavnik više pojedinaca.

20. – Budući da ljudskoj prirodi, ako se promatra nezavisno od drugoga, pripada da se pririče Sokratu, a pojam vrste, ako se promatra nezavisno, ne pripada, nego postoji za akcidencije, koje ju prate prema njezinu postojanju u umu, zato se naziv »vrsta« ne pririče Sokratu tako da bi se reklo: Sokrat je vrsta. A to bi se nužno događalo kad bi pojam vrste pripadao čovjeku prema postojanju koje ima u Sokratu ili kad bi se promatrao nezavisno od drugoga, naime prema tome što je čovjek. Što god naime pripada čovjeku po tome što je čovjek pririče se i Sokratu. A ipak rodu kao takvom pripada da bude prirican jer to pripada njegovoj definiciji.

Priricanje je naime nešto što se izvršava djelovanjem uma koji spaja i razdvaja jedinstvo onoga što jedno izriče o drugome, a zasniva se na stvarnosti. Zato se pojam mogućnosti priricanja *(praedicabilitas)* može uključiti u značenje pojma »rod«, koji slično nastaje djelovanjem uma. Uza sve to, ono čemu um pridaje pojam mogućnosti priri-

24 Averroës, In Metaph. VII 1, 5; in De anima II 1, 12
25 Averroës, In De anima I, com. 8
26 Avicenna. Metaph. V 1-2
27 Averroës, In De anima III, com. 5

canja spajajući jedno s drugim ipak nije sam pojam roda, nego radije ono čemu um pridaje pojam roda kao što je ono što se označuje nazivom »živo biće«.

21. — Tako je dakle očevidno kako se bit ili priroda odnosi prema pojmu vrste. Pojam vrste ne odnosi se naime na ono što joj pripada, ako se ona shvaća nezavisno od drugoga, niti akcidencijama koje ju prate zbog njezina postojanja izvan duše, kao što su bjelina ili crnina, nego onim akcidencijama koje ju prate zbog njezina postojanja u umu, pa joj na taj način pripada pojam roda ili razlike.

GLAVA 4.

NA KOJI SE NAČIN BIT NALAZI U ODIJELJENIM SUPSTANCIJAMA.

22. — Sada preostaje da vidimo na koji se način bit nalazi u odijeljenim supstancijama, naime u duši, umskim bićima *(intelligentiae)*[28] i u prvom uzroku *(causa prima)*. Iako svi dopuštaju da je prvi uzrok jednostavan, ipak u umska bića i u duše neki nastoje unijeti složenost materije i oblika. Čini se da je začetnik tog mišljenja bio *Avicebron*,[29] pisac knjige *Izvor života*.[30] No to se općenito protivi izjavama filozofa, koji kažu da su te supstancije odijeljene od materije i dokazuju da bez ikakve materije postoje. To se najbolje dokazuje umnom sposobnošću koja je u njima. Vidimo naime da su oblici stvarno spoznatljivi samo onda kad su odijeljeni od materije i od njezinih uvjeta, a ne mogu se zbiljski spoznati nego samo sposobnošću misaone supstancije *(supstantia intelligens)* time što ih ona prima i na njih djeluje. Stoga je potrebno da svaka misaona supstancija bude potpuno neovisna o materiji, tako da materija ne bude njezin dio niti da ona sama bude kao oblik utisnut u materiju kako se događa kod materijalnih oblika.

23. — No ne može se kazati da spoznatljivost ne sprečava svaka materija, nego samo tjelesna. Kada bi naime to

28 Tu pisac misli na anđele, kojih egzistenciju želi dokazati filozofskom metodom.

29 Avicebron (Salomon ibn Gabirol), španjolsko-židovski filozof i pjesnik (1021-1058).

30 Avicebron, Fons vitae, Tr. 4, c. 1-5

bilo svojstveno samo tjelesnoj materiji, budući da se ona naziva tjelesnom samo ukoliko ima tjelesni oblik, tada bi trebalo da materija to svojstvo, naime da sprečava spoznatljivost, dobiva od tjelesnog oblika. Ali to ne može biti jer je i sam tjelesni oblik zbiljski spoznatljiv kao što i drugi oblici ukoliko se odjeljuju od materije. Zato u duši i u umskom biću nipošto nema složenosti materije i oblika, da bi se na taj način moglo shvatiti da je u njima materija kao u tjelesnim oblicima, nego je tu složenost oblika i bitka. Zato se u komentaru IX postavke knjige *O uzrocima*[31] kaže da je umsko biće ono koje ima oblik i bitak, a oblik se tu uzima umjesto *štastva* ili jednostavne prirode.

24. — A kako je to, lako je vidjeti. Što se god naime međusobno tako odnosi da je jedno uzrok drugoga, od toga ono što ima značenje uzroka može posjedovati bitak bez drugoga, ali ne obrnuto. Odnos pak između materije i oblika nalazimo takvim da oblik daje materiji bitak. Zbog toga je nemoguće da materija postoji bez nekog oblika, a ipak nije nemoguće da neki oblik postoji bez materije. Oblik naime kao takav ne ovisi o materiji. No ako ima nekih oblika koji mogu postojati samo u materiji, do toga dolazi zato što su udaljeni od prvog počela, koje je prva i čista zbiljnost *(actus primus et purus).* Zbog tog oni oblici koji su najbliži prvom počelu jesu oblici što postoje po sebi bez materije. Obliku naime, kako je rečeno, nije u cjelini njegova roda potrebna materija, a takvi su oblici umska bića. Zbog toga ne treba da biti ili *štastva* tih supstancija budu drugo nego sam oblik.

25. — U tome se dakle bit složene supstancije razlikuje od biti jednostanve što bit složene supstancije nije samo oblik nego obuhvaća oblik i materiju. Bit pak jednostavne supstancije jest samo oblik. Time se uzrokuju druge dvije razlike.

Jedna je što se bit složene supstancije može označiti kao cjelina ili kao dio, a to se, kako je rečeno, dešava zbog označenosti materije. Zato se bit ne pririče složenoj stvari o samoj toj stvari na bilo koji način. Ne može se naime kazati da je čovjek vlastito *štastvo.* Ali bit jednostavne stvari,

31 Proklo, De causis

a to je njezin oblik, ne može se označiti nego samo kao cjelina jer osim oblika nema tu ničega što bi nekako moglo dobiti oblik. Radi toga, kako se god bit jendostavne supstancije uzela, može joj se priricati. Zato Avicenna[32] kaže da je štastvo jednostavne supstancije *(supstantia simplex)* sama jednostavnost jer nema ničega što bi je primilo.

Druga je razlika što se biti složenih stvari po tome što ih prima označena materija umnožavaju prema njezinoj podjeli. Stoga se dešava da su neke stvari iste po vrsti, a različite po broju. Ali budući da bit jednostavne supstancije nije primljena u materiju, tu ne može biti takva umnožavanja. Zato je nužno da se u tim supstancijama ne nalazi više individua iste vrste, nego koliko ima tu individua, toliko ima i vrsta, kako izričito kaže Avicenna.[33]

26. — Premda su dakle takve supstancije samo oblici bez materije, ipak u njima nema apsolutne jednostavnosti *(omnimoda simplicitas)* da bi bile čista zbilja, nego im je primiješana mogućnost. To postaje jasno na ovaj način:

Što god naime ne pripada pojmu biti ili *štastva,* to pridolazi izvana i sjedinjuje se s biti, jer se nijedna bit ne može shvatiti bez onoga što se shvaća o njezinu bitku. Mogu dosta shvatiti što je čovjek ili feniks, a ipak ne znati da li postoji u prirodi. Jasno je dakle da je bitak nešto drugo nego bit ili *štastvo,* osim ako postoji neka stvar čije je *štastvo* sam njezin bitak. Ta stvar može biti samo jedna i prva, jer je nemoguće da se nešto umnoži osim dodatkom neke razlike, kao što se priroda roda razmnožava u vrste bilo time što oblik primaju različite materije onako kako se priroda vrste množi u različitim individuima ili time što je jedno nezavisno, a drugo primljeno od nečega. Isto tako, kad bi postojala neka odijeljena toplina, bila bi zbog same svoje odijeljenosti drukčija od neodijeljene. Ako bi se pak pretpostavila neka stvar koja je čisti bitak tako da taj bitak postoji po sebi, neće on primiti kao dodatak razliku jer već ne bi bio čisti bitak, nego bitak i uz to neki oblik. Još će mnogo manje kao dodatak primiti materiju jer bi već bio ne apsolutni bitak, nego materijalni. Iz toga proizlazi da

32 Avicenna, Metaph. V 5
33 Avicenna, Metaph. V 2; IX 4

takva stvar koja je vlastiti bitak može biti samo jedna. Zato u svakoj drugoj stvari osim u toj jedno treba da bude vlastiti bitak, a drugo njezino *štastvo* ili priroda, odnosno oblik. Zbog toga je nužno da u umskim bićima uz oblik bude i bitak, pa je zato rečeno da je umsko biće oblik i bitak.

27. — Sve pak što nečemu pripada, ili je prouzrokovano počelima njegove prirode, kao što smijeh u čovjeku, ili mu pridolazi iz nekog vanjskog počela, kao što svjetlost u zraku od utjecaja Sunca. Nije naime moguće da sam bitak bude prouzrokovan samim oblikom ili *štastvom* stvari, kažem, kao tvornim uzrokom *(causa efficiens)* jer bi tako neka stvar bila uzrokom same sebe, pa bi takva stvar proizvodila sebe u bitak, što je moguće. Stoga treba da svaka takva stvar, čiji je bitak drukčiji nego njezina priroda, prima bitak od drugoga.

A kako se sve što postoji po drugome svodi na ono što postoji po sebi kao na prvi uzrok, treba da postoji neka stvar koja je uzrok postojanja svih stvari zato što je ona samo bitak. Inače bi se u uzrocima išlo u beskonačnost jer svaka stvar koja nije samo bitak ima, kako je rečeno, uzrok svog bitka *(causa sui esse)*. Očito je dakle da je umsko biće oblik i bitak i da svoj bitak ima od prvog bića, koje je samo bitak, a to je prvi uzrok, koji je Bog.

28. — Sve pak što prima nešto od drugoga nalazi se naprama tome u stanju mogućnosti, i to što je u njemu primljeno jest njegova zbiljnost. Treba dakle da samo *štastvo* ili oblik koji je umsko biće bude u stanju mogućnosti s obzirom na bitak koji prima od Boga. A taj je bitak primljen u vidu zbiljnosti. Tako se u umskim bićima nalazi mogućnost i zbiljnost, ali ipak ne oblik ni materija, osim dvosmisleno *(aequivoce)*. Zato biti izložen utjecaju, primati, biti podložan i sve takvo što se čini da odgovara stvarima s obzirom na materiju, dvosmisleno pripada umskim i tjelesnim supstancijama, kako kaže Komentator u III knjizi djela *O duši*.[34] Budući pak da je *štastvo* umskoga bića, kako je rečeno, sam um, zato je njegovo *štastvo* ili bit ono što je on sam, a njegov bitak primljen od Boga jest ono čime u prirodi postoji po sebi. Stoga neki tvrde da se takve sup-

34 Averroës, In De anima III, com. 14

stancije sastoje od onoga po čemu su i od onoga što jesu, odnosno od onoga što jest i od bitka, kako kaže Boetije.[35]

29. — Budući da se u umskim bićima nalaze mogućnosti i zbiljnost, neće biti teško naći mnoštvo umskih bića, a to se ne bi moglo da u njima nema nikakve mogućnosti. Zato Komentator u III knjizi djela *O duši*[36] kaže da u odijeljenim supstancijama ne bismo mogli naći mnoštvo kad bi nam bila nepoznata priroda mogućeg uma. One se dakle međusobno razlikuju po stupnju mogućnosti i zbiljnosti tako da više umsko biće, koje je bliže prvom biću, posjeduje više zbiljnosti, a manje mogućnosti i tako redom.

To se završava u ljudskoj duši koja je među umskim bićima na posljednjem stupnju. Stoga se njezin mogući um odnosi prema oblicima koji se mogu spoznati kao što se prva materija, koja je na zadnjem stupnju u osjetilnom bitku, odnosi prema osjetilnim oblicima, kako govori Komentator u III knjizi djela *O duši*.[37] I zato Filozof uspoređuje ljudsku dušu s praznom pločom *(tabula rasa)* na kojoj nije ništa napisano.[38] A zbog tog što među drugim umskim supstancijama ona ima više mogućnosti, zato postaje toliko bliska materijalnim stvarima da privlači materijalnu stvar da sudjeluje u njezinu bitku, pa tako od duše i tijela proizlazi jedan bitak u jedinstvenoj složenici iako taj bitak, koliko pripada duši, nije zavisan od tijela.

Zato se poslije tog oblika koji je duša nalaze drugi oblici koji imaju više mogućnosti i bliži su materiji utoliko što njihov bitak nije bez nje. U njima se nalazi redosijed i stupnjevanje sve do prvih oblika počela koji su materiji najbliži. Zbog toga nemaju neko drugo djelovanje osim onoga na temelju aktivnih, pasivnih i drugih kvaliteta kojima se materija priprema za oblik.

35 Boetije, De hebdom (PL 64, col. 1311, C)
36 Averroës, In De anima III, com. 5
37 Averroës, In De anima III, com. 5
38 Aristotel, De anima III 4, 429 b 31, 630 a 10

GLAVA 5.

KAKO SE BIT NA RAZLIČITE NAČINE NALAZI U RAZLIČITIM SUPSTANCIJAMA:

30. — Pošto smo to razmotrili, jasno je kako se bit nalazi u različitim supstancijama. Postoje tri načina kako supstancije imaju bit:

a) Doista postoji nešto, a to je Bog, čija je bit sam njegov bitak *(ipsum suum esse).* Zato ima nekih filozofa[39] koji tvrde da Bog nema *štastvo,* odnosno bit zbog toga što njegova bit nije ništa drugo nego njegov bitak. Iz toga slijedi da on ne pripada nekom rodu jer sve što pripada rodu treba da osim svog bitka ima i *štastvo,* zato što se *štastvo,* odnosno priroda roda ili vrste ne razlikuje na temelju prirode onoga čega je rod ili vrsta, dok je bitak u različitim supstancijama različit.

Ako kažemo da je Bog samo bitak, ne treba da upadnemo u zabludu onih koji su tvrdili da je Bog onaj općeniti bitak *(esse universale)* po kojem svaka stvar oblikovno postoji. Onaj naime bitak koji je Bog ima to svojstvo da mu se ništa ne može dodati pa je već po svojoj čistoći različit od svakog bitka. Zato se u komentaru 9. postavke knjige *O uzrocima*[40] kaže da individuacija prvog Uzroka, koji je samo bitak, nastaje po čistoj njegovoj dobroti. Opći pak bitak, kao što u svoj pojam ne uključuje nikakav dodatak, tako ne uključuje u nj niti kakvo isključenje dodatka, jer kad bi to bilo tako, nipošto se ne bi mogao shvatiti bitak kojem bi se uz bitak još nešto dodalo.

Također slično tome, premda je to biće čisti bitak, ne moraju mu nedostajati ostale savršenosti ili odlike, štoviše ono posjeduje sve savršenosti što se nalaze u svim rodovima. Zbog toga se naziva jednostavno savršenim, kako govore Filozof[41] i Komentator[42] u V knjizi *Metafizike,* ali ih posjeduje na odličniji način nego sva druga bića, jer su te savršenosti u njemu sjedinjene, a u drugima su neusklađe-

39 Avicenna, Metaph. VIII 4
40 Proklo, Liber de causis
41 Aristotel, Metaph. V 16, 1021 b 30
42 Averroës, In Metaph. V 16, com. 21

ne. I to je ono zbog čega mu sve te savršenosti odgovaraju s obzirom na njegov jednostavan bitak *(esse simplex)*. Tako kad bi tko pomoću jedne sposobnosti mogao vršiti djelovanje svih sposobnosti, u toj bi jednoj imao sve sposobnosti. I tako Bog u samom svom bitku ima sve savršenosti.

31. — b) Na drugi način nalazi se bit u stvorenim umskim supstancijama u kojima je bitak drugo nego njihova bit premda je ta bit bez materije. Zbog toga njihov bitak nije nezavisan, nego preuzet i zato omeđen i ograničen prema sposobnosti prirode koja ga prima. Ali njihova priroda ili *štastvo* jest nezavisno, a ne primljeno u kakvoj materiji. Zato se u knjizi *O uzrocima*[43] kaže da su umska bića neograničena prema dolje, a ograničena prema gore. Ograničena su s obzirom na svoj bitak koji primaju od višeg bića, ali se ipak ne ograničuju prema dolje mogućnošću neke materije koja bi ih primala. Stoga se u takvim supstancijama ne nalazi, kako smo rekli, mnoštvo individua u jednoj vrsti osim u ljudskoj duši zbog tijela s kojim je sjedinjena.

Iako individuacija duše, što se tiče njezina početka, prigodice ovisi o tijelu jer stječe svoj individualni bitak samo u tijelu, kojega je ona zbiljnost, ipak, nestankom tijela ne treba da propadne njezina individuacija. Kad naime ima nezavisan bitak, odakle je sebi time što je postala oblik tog tijela stekla i pojedinačni bitak, taj ostaje uvijek individualan. Zato Avicenna[44] kaže da individuacija i umnažanje duša ovisi o tijelu s obzirom na njihov početak, ali ne s obzirom na njihov kraj.

Budući da u tim supstancijama *štastvo* nije isto što i bitak, mogu se one podvesti pod kategorije, pa se zato u njima nalaze rod, vrsta i razlika premda su nam njihove vlastite razlike skrivene. U osjetilnim naime stvarima nepoznate su nam čak i bitne razlike. Zato se označuju akcidentalnim razlikama koje nastaju iz bitnih kao što se uzrok označuje svojim učinkom i kao što se dvonožnost uzima kao posebna razlika čovjeka. Akcidencije pak nematerijalnih supstancija nama su nepoznate pa zato njihove razlike ne možemo označiti ni same ni po akcidentalnim razlikama.

43 Proklo, Liber de causis, lect. 4, 5, 16
44 Avicenna, De anima, V 3, 4

32. — Ipak treba znati da se rod i razlika u tim supstancijama ne uzimaju na isti način kao u osjetilima jer se u osjetilnima rod uzima od onoga što je u nekoj stvari materijalno, a razlika od onoga što je u njoj oblikovno. Zato Avicenna u početku svoje knjige *O duši*[45] kaže da je u stvarima složenima od materije i oblika oblik »jednostavna razlika onoga što se od njega stvara«, ali ne u tom smislu da bi sam oblik bio razlika, nego zbog toga što je on počelo razlike, kako to isto kaže u svojoj *Metafizici.*[46] Za takvu se razliku kaže da je jednostavna jer se uzima od onoga što je dio *štastva* stvari, naime od oblika.

No budući da su nematerijalne supstancije jednostavna *štastva (simplices quidditates),* u njima se razlika ne može uzimati od onoga što je dio *štastva,* nego od *štastva* kao cjeline. Zato u početku knjige *O duši*[47] Avicenna kaže da jednostavnu razliku »imaju samo vrste kojih je bit složena od materije i oblika«.

Slično se u njima i rod uzima od čitave biti, no ipak na različit način. Jedna se naime odijeljena supstancija podudara s drugom u nematerijalnosti, a uzajamno se razlikuju u stupnju savršenosti s obzirom na njihovo udaljavanje od mogućnosti i približavanje čistoj zbiljnosti. Zato se u njima i uzima rod po onome što iz njih proizlazi time što su nematerijalne, npr. umnost *(intellectualitas)* ili što slično. Razlika pak, koja nam je ipak nepoznata, uzima se u njima od onoga što u njima stvara stupanj savršenosti.

A ne treba da te razlike budu akcidentalne zato što postoje po većoj ili manjoj savršenosti koja ne stvara različite vrste. Stepen naime savršenosti primanjem istog oblika ne stvara različite vrste kao što bjelje ili manje bijelo učešćem u istom pojmu bjeline. Ali različiti stupanj savršenosti u samim oblicima ili prirodama, u kojima se sudjeluje, pravi različite vrste kao što priroda, prema Filozofu u knjizi *O životinjama,*[48] stupnjevito prelazi od biljaka do životinja preko nekih bića koja su između životinja i biljaka. A opet nije potrebno da se umske supstancije uvijek dijele

45 Avicenna, De anima I 1
46 Avicenna, Metaph. V 6
47 Avicenna, De anima I 1
48 Aristotel, Hist. anim. VIII 1 588 b 414

prema dvjema stvarnim razlikama jer se to ne može ostvariti u svim stvarima, kako kaže Filozof u XI knjizi djela *O životinjama.*[49]

33. — c) Na treći način nalazi se bit u supstancijama složenima od materije i oblika, u kojima je i bitak primljen i ograničen zato što ga imaju od drugoga, a opet njihova priroda ili *štastvo* primljeno je u označenoj materiji. Zato su one ograničene na više i na niže, pa je u njima već zbog dijeljenja označene materije moguće razmnažanje individua u jednoj vrsti. Kako se pak u tim supstancijama odnosi bit prema logičkim pojmovima, već je rečeno.

GLAVA 6.

KAKO SE BIT NALAZI U AKCIDENCIJAMA.

34. — Sada preostaje da vidimo kako se bit nalazi u akcidencijama; kako se naime ona nalazi u svim supstancijama, već je rečeno.

Budući da je bit, kako je rečeno, ono što se označuje definicijom, treba da akcidencije imaju bit na isti način kao što imaju definiciju. No definiciju imaju nepotpunu jer se ne mogu definirati ako se u njihovu definiciju ne umetne subjekt. To je zato što nemaju bitak po sebi neovisan o subjektu, nego kao što od oblika i materije, kad se sastavljaju, nastaje supstancijalni bitak, tako od akcidencije i subjekata, kad subjektu pristupa akcidencija, nastaje akcidentalni bitak. Zato ni supstancijski oblik ni materija nemaju potpunu bit jer u definiciju supstancijskog oblika treba unijeti ono čega je on oblik. I tako njegova definicija nastaje dodatkom nečega što je izvan njegova roda kao što i definicija akcidentalnog oblika. Zato i umeće tijelo u definiciju duše prirodnjak, koji promatra dušu samo ukoliko je oblik prirodnog tijela.

35. — No ipak je između supstancijskih i akcidentalnih oblika velika razlika jer kao što supstancijski oblik nema nezavisan bitak po sebi bez onoga čemu pristupa, tako ga nema ni ono čemu on pristupa, naime materija. Zato od spoja jednoga i drugoga nastaje onaj bitak u kojem stvar

49 Aristotel, De part. anim. I 2 642 b 5-7

postoji po sebi i od njih se stvara jedno samostalno biće, pa tako iz njihova spoja nastaje neka bit. Stoga je oblik, premda promatran u sebi nema potpuno značenje biti, ipak dio potpune biti.

Ali ono čemu pridolazi akcidencija jest biće u sebi *(ens in se)* potpuno i postoji u svom bitku, a taj bitak prirodno prethodi akcidenciji što pridolazi. Zato akcidencija što pridolazi spajanjem sebe s onim čemu pridolazi ne uzrokuje onaj bitak u kojem stvar postoji i po kojem je biće po sebi, nego uzrokuje neki drugotni bitak bez kojega se stvar što postoji može shvatiti kao što se »prvo« može shvatiti bez »drugoga«. Prema tome iz akcidencije i subjekta ne stvara se jedno po sebi *(unum per se)*, nego jedno po akcidenciji. Stoga iz njihova spoja ne proizlazi neka bit kao što iz spoja oblika i materije. Prema tome akcidencija niti ima značenje potpune biti niti je njezin dio, nego kao što je ona biće u odnosu na nešto, tako ona ima i bit u odnosu na nešto.

36. — Ali budući da je ono što se u svakom rodu smatra najvažnijim i najistinitijim uzrok onoga što u tom rodu dolazi kasnije, kao što je vatra, koja je vrhunska toplina, uzrok topline u toplim stvarima, kako se kaže u II knjizi *Metafizike,*[50] zato supstancija koja je počelo u rodu bića, a najistinitije i u najvećem stupnju posjeduje bitak, treba da bude uzrok akcidencija koje sudjeluju u pojmu bića drugotno i gotovo s obzirom na nešto. No to se ipak odvija na različite načine. Kako su naime dijelovi supstancije materija i oblik, zato neke akcidencije nastaju prvenstveno iz oblika, a neke iz materije. Nalazi se međutim neki oblik kojega bitak ne ovisi o materiji, npr. umna duša. Materija pak ima bitak samo po obliku. Stoga u akcidencijama što proizlaze iz oblika ima nešto što nije povezano s materijom, npr. razumijevanje, koje ne nastaje pomoću tjelesnog organa, kako dokazuje Filozof u III knjizi djela *O duši.*[51] No neke od akcidencija što proizlaze iz oblika jesu one koje su povezane s materijom, npr. osjećanje. Međutim nijedna akcidencija ne proizlazi iz materije bez veze s oblikom.

37. — Ipak se u tim akcidencijama što proizlaze iz materije nalazi neka različnost. Neke naime akcidencije proizla-

50 Aristotel, Metaph. II 1 993 b 24-26
51 Aristotel, De anima III 4 429 a 24-27

ze iz materije po redu koji ona ima prema obliku, npr. muško i žensko kod živih bića, kako se kaže u X knjizi *Metafizike*.[52] Stoga, ukloni li se oblik živog bića, spomenute akcidencije ostaju samo dvosmisleno. Neke opet proizlaze iz materije po redu koji ona ima prema obliku roda, pa zato, nestane li oblik vrste, akcidencije još uvijek ostaju u rodu. Tako kod Etiopljanina tamnoputost nastaje od miješanja elemenata, a ne od stanja duše i zato ostaje u njemu i poslije smrti.

Budući da se svaka pojedina stvar individualizira na temelju materije, a svrstava se u rod ili vrstu prema svojem obliku, zato akcidencije koje proizlaze iz materije jesu akcidencije individuuma i po njima se individui iste vrste međusobno razlikuju. Akcidencije pak koje proizlaze iz oblika jesu vlastite promjene bilo roda ili vrste. Zato se i nalaze u svemu što sudjeluje u prirodi roda ili vrste, kao što sposobnost smijanja proizlazi u čovjeku iz oblika jer smijeh nastaje od nekog opažanja ljudske duše.

38. — Treba također znati da su akcidencije uzrokovane katkada počelima biti na temelju savršene zbiljnosti *(actus perfectus)*, kao što toplina u vatri koja je uvijek zbiljski topla, a katkada samo na temelju mogućnosti, ali dobivaju dopunu od vanjskog čimbenika, kao što se prozirnost zraka dopunjuje vanjskim svijetlim tijelom. U takvim slučajevima mogućnost je neodjeljiva akcidencija, ali dopuna, koja pridolazi iz nekog počela što je izvan biti stvari ili što ne ulazi u njezin sastav, odjeljiva je, npr. kretanje i tome slično.

39. — No treba znati da se rod, vrsta i razlika drukčije uzimaju u akcidencijama nego u supstancijama. Budući naime da se u supstancijama iz oblika supstancije i materije stvara nešto jedno po sebi, jer iz njihove povezanosti proizlazi neka priroda koja se opravdano smješta u kategoriju supstancije, zato se u supstancijama za konkretne nazive koji označuju složenicu opravdano kaže da postoje u rodu kao vrste ili rodovi, npr. čovjek ili živo biće. Međutim oblik ili materija ne postoji na taj način u kategoriji osim svođenjem na nju, kao što se za počela kaže da su u nekom rodu. No od akcidencije i subjekta ne nastaje jedno po se-

52 Aristotel, Metaph. X 9, 1058 b 21-23

bi, pa zato iz njihova spoja ne nastaje neka priroda kojoj bi se mogao pridati pojam roda ili vrste. Zbog toga se konkretno izrečeni nazivi akcidencija ne svrstavaju u kategoriju kao vrste ili rodovi, npr. »bijelo« ili »glazbeno«, osim ako ih svedemo na nju, ali samo ukoliko se navode apstraktno, npr. »bjelina« ili »glazba«.

A budući da se akcidencije ne sastoje od materije i oblika, zato se u njima ne može, kao kod složenih supstancija, rod uzeti od materije, a razlika od oblika, nego rod treba uzimati od samog načina postojanja, prema kojem se biće po određenom redoslijedu pririče pojedinim od deset kategorija. Tako se kvantitet naziva po tome što je mjera supstancije, a kvalitet po tome što je njezino stanje, pa tako slično i o drugim kategorijama, prema Filozofu u IV knjizi *Metafizike*.[53]

40. — Razlike pak u akcidencijama uzimaju se od različitih počela koja ih uzrokuju. A budući da su vlastita stanja prouzrokovana vlastitim počelima subjekata, zato se u njihovoj definiciji, ako se definiraju apstraktno, subjekt postavlja umjesto razlike, pa su stvarno u rodu, kao što se kaže da je tuponosnost krivina nosa. No bilo bi protivno kad bi se njihova definicija uzimala prema onome kako se stvarno nazivaju. Tad bi se naime u njihovoj definiciji subjekt postavljao kao rod jer bi se one tada definirale kao složene supstancije u kojima se pojam roda uzima od materije. Tako kažemo da je tuponosnost zakrivljen nos.

Slično je također ako je jedna akcidencija počelo druge kao što je počelo odnosa djelovanje, primanje i kvantitet. Zato na temelju toga Filozof dijeli odnos u V knjizi *Metafizike*.[54] Ali kako vlastita počela akcidencija nisu uvijek očigledna, zato katkada uzimamo razlike akcidencija iz njihovih učinaka. Tako se sabirnost i raspršenost nazivaju razlike boje, koje uzrokuje obilje i nedostatak svjetlosti, čime se uzrokuju različite vrste boje.

41. — Sad je dakle jasno kako bit postoji u supstancijama i u akcidencijama i kako u složenim i jednostavnim supstancijama te kako se u svemu tome nalaze opći pojmovi logike izuzevši prvo Počelo, koje je beskrajno jednostav-

53 Aristotel, Metaph. IV 2, 1003 a 30 — b 10
54 Aristotel, Metaph. V 15, 1020 b — 1021 b

no i kojemu zbog njegove jednostavnosti ne odgovara pojam roda ili vrste, pa dosljedno tome ni definicija.

To neka bude kraj i zaključak ove rasprave.

2. UČENJE O DUŠI

PITANJE 75

(podijeljeno na sedam članaka)

O ČOVJEKU KOJI SE SASTOJI OD DUHOVNE I TJELESNE SUPSTANCIJE. NAJPRIJE S OBZIROM NA BIT DUŠE.

Nakon što smo razmotrili duhovno i tjelesno stvorenje, treba da razmotrimo čovjeka koji se sastoji od duhovne i tjelesne supstancije (Usp. pit. 50, uvod), i to najprije prirodu samog čovjeka, a zatim njegov postanak (pit. 90). Teologu pripada razmatranje ljudske prirode s obzirom na dušu, a ne s obzirom na tijelo, osim kad se radi o vezi koju tijelo ima s dušom. I zato će se prvo razmatranje baviti dušom. Budući pak da se, prema Dioniziju, 11. poglavlje *Hijerarhije anđela,* u duhovnim supstancijama nalazi troje, naime *bit, snaga i djelovanje* (essentia, virtus, operatio), kao prvo razmotrit ćemo ono što se odnosi na bit duše, kao drugo ono što se odnosi na njezinu snagu ili njezine moći (pit. 77), a kao treće ono što se odnosi na njezino djelovanje (pit. 84).

O prvome javljaju se dva razmatranja, od kojih je prvo o samoj duši po sebi, a drugo o njezinu sjedinjenju s tijelom (pit. 76).

O prvome postavljamo sedam pitanja:

Prvo: Je li duša tijelo?

Drugo: Je li ljudska duša nešto što samostalno postoji?

Treće: Postoje li samostalno duše životinja?

Četvrto: Je li duša čovjek ili je, radije, čovjek nešto sastavljeno od duše i tijela?

Peto: Je li duša sastavljena od materije i oblika?

Šesto: Je li ljudska duša nepropadljiva?

Sedmo: Je li duša iste vrste kao i anđeli?

Članak 1

Je li duša tijelo?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da je duša tijelo.

1. Duša je naime pokretač tijela, no nije nešto što pokreće a da samo ne bi bilo pokretano, u jednu ruku zato što se čini da ništa ne može pokretati ako se samo ne pokreće, jer ništa ne daje drugomu što samo nema, kao što ne grije ono što samo nije toplo, a u drugu zato što, ako nešto pokreće a nije pokretano, prouzrokuje vječno i jednolično kretanje, kako se dokazuje u 8. knjizi *Fizike.* To se pak ne pojavljuje u kretanju živog bića, koje potječe od duše. Duša je dakle pokretani pokretač (movens motum). Ali svaki je pokretani pokretač tijelo. Duša je dakle tijelo.

2. Osim toga, svaka spoznaja nastaje po nekoj sličnosti. No ne može biti sličnosti između tijela i nečega bestjelesnoga. Kada dakle duša ne bi bila tijelo, ne bi mogla spoznati tjelesne stvari.

3. Osim toga, između pokretača i pokretanoga treba da bude neki dodir, a dodir postoji samo među tjelesima. Budući dakle da duša pokreće tijelo, čini se da je ona tijelo.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u 6. knjizi djela *O Trojstvu,* naime *da se duša s obzirom na tijelo naziva jednostavna jer se težinom ne razlijeva po prostoru.*

ODGOVARAM: Treba reći da u istraživanju prirode duše treba uzeti u obzir da se kaže kako je duša prvo počelo života u onome što kod nas živi, jer za živa bića kažemo da su *nadahnuta dušom,* a za stvari koje su bez života da su *bez duše.* Život se pak najviše očituje u dvije djelatnosti: u mišljenju i kretanju. Budući da stari filozofi nisu mogli prijeći granicu mašte, smatrali su da je počelo toga neko tijelo govoreći da su jedino tjelesa stvarnost, a što nije tijelo da nije ništa. I na temelju toga tvrdili su da je duša neko tijelo.

Iako se lažnost tog mišljenja može mnogostrano pokazati, ipak ćemo se poslužiti jednim dokazom po kojem je općenitije i sigurnije jasno da je duša tijelo. Očito je naime

da duša nije bilo koje počelo životne djelatnosti; tako bi doista i oko bilo duša, jer je ono neko počelo vida, a to bi isto trebalo kazati i o drugim oruđima duše. No mi kažemo da je duša *prvo* počelo života. Iako tijelo može biti neko počelo života, kao što je srce počelo života u živom biću, ipak prvi početak života ne može biti neko tijelo. Očevidno je naime da biti počelom života ili živim bićem ne pripada tijelu po tome što je tijelo; inače bi svako tijelo bilo živo ili počelo života. Nekom dakle tijelu pripada da bude živo ili čak počelo života po tome što je upravo *takvo*. Što je pak zbiljski (actu) takvo, dobiva to od nekog počela koje se naziva njegova zbiljnost (actus). Duša dakle, koja je prvo počelo života, nije tijelo, nego njegova zbiljnost, kao što toplina, koja je počelo grijanja, nije tijelo, nego neka tjelesna zbiljnost.

Na prvi dakle razlog treba reći: Budući da sve što se pokreće biva pokretano od drugoga, a to ne može ići u beskraj, nužno je kazati da nije svaki pokretač pokretan od drugoga. Kako je naime kretanje izlaženje iz mogućnosti u zbiljnost, pokretač daje pokretanome ono što ima time što djeluje da ono postane zbiljsko. No, kao što se pokazuje u 8. knjizi *Fizike,* postoji neki pokretač potpuno nepomičan, koji se ne pokreće ni po sebi ni po akcidenciji, a takav pokretač može stvarati kretanje koje je uvijek jednolično. Postoji međutim i drugi pokretač koji se ne pokreće po sebi, nego po akcidenciji i zbog toga ne stvara uvijek jednolično kretanje, a takav je pokretač duša. No postoji još i drugi pokretač koji se pokreće po sebi, naime tijelo. Budući pak da su stari prirodoslovci vjerovali da postoje samo tjelesa, smatrali su da se svaki pokretač pokreće te da se duša pokreće po sebi i da je tijelo.

Na drugi razlog treba reći da nije nužno da sličnost spoznate stvari bude zbiljski u prirodi spoznavatelja. Ako pak nešto postoji što je prije spoznaje u mogućnosti, a kasnije u zbiljnosti, treba da sličnost spoznatoga ne bude zbiljski u prirodi spoznavatelja, nego samo po mogućnosti, kao što boja nije u zjenici zbiljski, nego samo po mogućnosti. Stoga nije potrebno da u prirodi duše sličnost *tjelesnih* stvari bude zbiljski, nego da za takve sličnosti bude u mogućnosti. No kako stari prirodoslovci nisu znali razlikovati zbilj-

nost od mogućnosti, smatrali su da je duša tijelo da bi mogla tijelo spoznati. Da bi pak spoznala sva tijela, držali su da je sastavljena od počela svih tijela.

Na treći razlog treba reći da postoje dva dodira: dodir *količine i sile*. Na prvi način tijelo ima dodir samo s tijelom, a na drugi tijelo može imati dodir s bestjelesnom stvari koja ga pokreće.

Članak 2

Je li ljudska duša nešto što samostalno postoji?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da ljudska duša nije nešto što samostalno postoji.

1. Ono naime što samostalno postoji naziva se *ovo nešto.* No duša nije *ovo nešto,* nego složenica od duše i tijela. Duša dakle nije nešto što samostalno postoji.

2. Osim toga za sve što samostalno postoji može se kazati da djeluje. Ali za dušu se ne kaže da djeluje jer, kako se tvrdi u 1. knjizi djela *O duši, kazati da duša opaža (osjeća) ili shvaća slično je kao kad bi tko rekao da ona tka ili gradi.* Duša dakle nije nešto što samostalno postoji.

3. Osim toga, kad bi duša bila nešto što samostalno postoji, neko bi njezino djelovanje bilo bez tijela. Ali nikakvo se njezino djelovanje ne zbiva bez tijela pa tako ni shvaćanje, jer se shvaćanje ne postizava bez predodžbe, a predodžbe nema bez tijela. Ljudska dakle duša nije nešto što samostalno postoji.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u 10. knjizi djela *O Trojstvu: Tko god vidi da je priroda duha supstancija i da nije tjelesna, vidi da oni koji misle da je ona tjelesna griješe u tome što joj pridaju ono bez čega ne mogu zamisliti nikakvu prirodu, naime tjelesno predočivanje.* Priroda ljudskog duha nije samo bestjelesna nego je također supstancija, naime nešto što samostalno postoji.

ODGOVARAM: Treba kazati da je nužno tvrditi da ono što je počelo umnog djelovanja (principium intellectualis operationis), a što nazivamo ljudskom dušom, jest neko bestjelesno i samostalno počelo. Očito je naime da umom čovjek može spoznati prirodu svih tijela. Ono pak što može

spoznati nešto ne smije u svojoj prirodi imati ništa od toga, jer ono što bi u njemu bilo takvo po prirodi sprečavalo bi mu spoznaju drugih stvari. Tako vidimo da bolesnikov jezik okužen žučnom i gorkom slinom ne može osjetiti ništa slatko, nego mu se sve čini gorkim. Kad bi dakle počelo uma imalo u sebi prirodu kojeg tijela, ne bi moglo spoznati sva tijela. Svako pak tijelo ima određenu prirodu. Nemoguće je dakle da umno počelo bude tijelo.

Slično tome, nije moguće da umno počelo spòznaje pomoću nekoga tjelesnog organa, jer bi i određena priroda toga tjelesnog organa sprečavala spoznaju svih tijela. Tako, ako neka određena boja nije samo u zjenici nego i u staklenoj posudi, ulivena tekućina čini se da je iste boje.

Samo dakle umno počelo, koje se naziva pamet ili um (mens vel intellectus), ima svoje vlastito djelovanje, u kojem tijelo ne sudjeluje. Ništa pak ne može samostalno djelovati nego ono što samostalno postoji. Djelovanje naime postoji samo u zbiljnosti. Stoga nešto djeluje na onaj način kakvo je. Zato ne kažemo da grije *toplina,* nego *nešto toplo.* – Preostaje dakle da je ljudska duša, koja se naziva umom ili pameću, nešto što je bestjelesno i što postoji samostalno.

Na prvi dakle razlog treba reći da se izraz *ovo nešto* može shvatiti dvojako: na jedan način za sve što god postoji samostalno, a na drugi način za ono što u potpunosti samostalno postoji u prirodi neke vrste. Na prvi način *ovo nešto* isključuje uplitanje akcidencije i materijalnog oblika, a na drugi način isključuje i nesavršenost dijela. Stoga bi se ruka mogla nazvati *ovo nešto* na prvi način, ali ne na drugi. Tako dakle, budući da je ljudska duša dio ljudske vrste, može se nazvati *ovo nešto* na prvi način kao nešto što samostalno postoji, ali ne na drugi način, jer se tada *ovo nešto* naziva složenica duše i tijela.

Na drugi razlog treba reći da Aristotel ne izriče one riječi prema vlastitom shvaćanju, nego prema mišljenju onih koji su tvrdili da je shvaćanje primanje pokreta, kako je očivedno iz onoga što tu prethodno kaže.

Ili treba reći da samostalno djelovanje pripada onome što samostalno postoji. Ali katkada se može kazati da nešto postoji po sebi ako nije uvršteno kao akcidencija ili

kao materijalni oblik, iako je samo dio. No tvrdi se da u pravom smislu i po sebi postoji ono što nije uvršteno na spomenuti način niti je dio. Tako se za oko i za ruku ne bi moglo reći da samostalno postoje niti da, dosljedno tome, samostalno djeluju. Zato se i djelovanje dijelova pripisuje cjelini preko dijelova. Kažemo naime da čovjek vidi okom i pipa rukom drukčije nego da nešto toplo grije toplinom jer, govoreći točno, ni na koji način ne grije toplina. Može se dakle reći da duša spoznaje kao što oko vidi, ali se mnogo prikladnije kaže da čovjek shvaća dušom.

Na treći razlog treba reći da se za djelovanje uma traži tijelo ne kao organ kojim bi se takva radnja vršila, nego kao predmet. Predodžba odnosi se naime prema umu kao boja prema vidu. Ovako pak potreba za tijelom ne uklanja činjenicu da um samostalno postoji. Inače živo biće ne bi bilo nešto što samostalno postoji kad za opažanje treba vanjske osjetilne predmete.

Članak 3

Postoje li samostalno duše životinja?

Kod trećeg je članka ovakav postupak:

Čini se da duše životinja ne postoje samostalno.

1. Čovjek se u rodu doista podudara s drugim živim bićima. Ali ljudska je duša, kako je pokazano (čl. 2), nešto što samostalno postoji. Dakle i duše drugih živih bića postoje samostalno.

2. Osim toga, osjetilo se prema osjetilnim predmetima odnosi slično kao um prema umskim stvarima. Ali um shvaća umske stvari bez tijela, dakle i osjetilo zamjećuje bez tijela ono što se dade zamijetiti. No duše su životinja osjetilne. Postoje dakle samostalno na isti način na koji i ljudska duša, koja je umske prirode.

3. Osim toga, duša životinja pokreće tijelo, a tijelo se ne pokreće, nego biva pokretano. Duša dakle životinja vrši neko djelovanje bez tijela.

Ali tome se protivi ono što se kaže u knjizi *O crkvenim dogmama: Vjerujemo da samo čovjek ima samostalnu dušu, a da duše životinja nisu samostalne.*

ODGOVARAM: Treba reći da stari filozofi nisu postavljali nikakvu razliku između osjetila i uma te su jedno i drugo, kako je već rečeno (čl. 1; usp. pit. 50, čl. 1), pripisivali tjelesnom počelu. Platon je doduše pravio razliku između uma i osjetila, no ipak je jedno i drugo pripisivao netjelesnom počelu smatrajući da kao što opažanje, tako i umovanje pripada duši po samoj njezinoj prirodi. Iz toga je pak slijedilo da i duše životinja postoje samostalno.

Međutim Aristotel je tvrdio da se među duševnim djelatnostima jedino umovanje (intelligere) vrši bez tjelesnog organa. Opažanje pak i slijedeće djelatnosti osjetilne duše očevidno se zbivaju uz neku tjelesnu promjenu, kao što se kod gledanja zjenica mijenja vrstom boje, a to se isto opaža i u drugim slučajevima. Tako je očito da osjetilna duša pripada spoju. Iz toga se zaključuje da duše životinja, budući da ne rade same po sebi, ne postoje samostalno. Na sličan naime način svaka stvar ima i bitak i djelovanje.

Na prvi dakle razlog treba reći: Iako se čovjek podudara s drugim živim bićima u rodu, ipak se od njih razlikuje vrstom. Razlika pak vrste povezana je s razlikom oblika, no ne slijedi nužno da svaka razlika oblika stvara i razliku roda.

Na drugi razlog treba reći da se na neki način osjetilo odnosi prema osjetilnim stvarima kao um prema umskima, ukoliko je oboje prema svojim objektima u mogućnosti. Ali opet na neki se način odnose različito, jer osjetilo prima utjecaj od osjetilne stvari uz promjenu tijela. Zato jak utjecaj osjetilnih stvari oštećuje samo osjetilo. A to se ne dešava u umu, jer um koji shvaća najznatnije od shvatljivijih stvari može iza toga još bolje shvatiti neznatnije. Ako se međutim tijelo u shvaćanju zamara, to se dešava po akcidenciji, ukoliko je umu potrebno djelovanje osjetilnih snaga, pomoću kojih se njemu pripremaju predodžbe.

Na treći razlog treba reći da postoje dvije pokretačke sile. Jedna naređuje kretanje, naime puna je težnje. Njezino se *djelovanje* u osjetilnoj duši ne vrši bez tijela, nego srdžba, veselje i sva takva osjećanja izražavaju se uz neku tjelesnu promjenu. Druga je pokretačka sila ona koja ostvaruje pokretanje i po njoj udovi postaju sposobni *da se pokoravaju* težnji. Djelovanje težnje nije pokretanje, nego njego-

vo primanje. Odatle je jasno da pokretanje nije čin osjetilne duše bez utjecaja tijela.

Članak 4

Je li duša čovjek?

Kod četvrtog je članka ovakav postupak:

Čini se da je duša čovjek.

1. Kaže se naime u drugoj poslanici Korinćanima, 4, 16: *Ako se naš vanjski čovjek i raspada, ipak se naš unutarnji čovjek obnavlja iz dana u dan.* A ono što je unutra u čovjeku, to je duša. Duša je dakle unutarnji čovjek.

2. Osim toga, ljudska je duša neka supstancija, no to nije općenita supstancija (substantia universalis), dakle je pojedinačna (particularis). Onda je ona opredmećenje (hypostasis) ili osoba. Ali samo ljudska. Duša je dakle čovjek jer je čovjek ljudska osoba.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u 19. knjizi djela *O Božjoj državi,* gdje hvali Varona *koji je smatrao da čovjek nije ni samo duša ni samo tijelo, nego da je istodobno i duša i tijelo.*

ODGOVARAM: Treba reći da se tvrdnja *da je duša čovjek* može shvatiti na dva načina:

Na jedan način tako da je *čovjek* kao takav duša, ali da *ovaj određeni čovjek* nije duša, nego složenica od duše i tijela, npr. Sokrat. To govorim zato što su neki tvrdili da samo oblik pripada pojmu vrste, a da je materija dio pojedinca, ne vrste. To pak ne može biti istinito. Na prirodu vrste odnosi se naime ono što označuje definicija. U prirodnim stvarima definicija ne označuje samo oblik nego oblik i materiju. Zato je u prirodnim stvarima materija dio vrste, ne doduše označena materija (materia signata), koja je počelo individualnosti, nego materija uzeta općenito (materia communis). Kao što je naime pojmu *ovaj čovjek* svojstveno da bude sastavljen od ove duše, od ovog mesa i od ovih kostiju, tako je pojmu *čovjek* svojstveno da bude od duše, mesa i kostiju. Potrebno je doista da supstancija bude ono što je god zajedničko supstanciji svih jedinki koje ta vrsta obuhvaća.

Na drugi se pak način može to shvatiti tako da je i *ova duša ovaj čovjek.* To bi se doduše moglo prihvatiti kad bi se shvatilo da je djelovanje osjetilne duše njezino vlastito bez tijela, jer bi svako djelovanje koje se pripisuje čovjeku odgovaralo samo duši. Svaka je pak stvar ono što vrši djelovanje nje same. Zbog toga čovjek je ono što vrši ljudsko djelovanje. — No pokazano je (čl. 3) da opažanje nije djelovanje samo duše. Budući dakle da je opažanje neko djelovanje čovjeka, iako ne njegovo vlastito, očito je da čovjek nije samo duša, nego nešto sastavljeno od duše i tijela. — Platon je pak, misleći da je opažanje svojstvo duše, mogao smatrati da je čovjek *duša koja se služi tijelom.*

Na prvi dakle razlog treba reći da se prema Filozofu u 9. knjizi *Etike* čini da je svaka stvar upravo ono što je u njoj glavno. Tako se za ono što radi upravljač države kaže da to radi država. I na taj se način ponekad naziva čovjekom ono što je u njemu glavno, i to katkada njegov umski dio, koji se u skladu s istinom naziva *unutarnji čovjek,* a katkada njegov osjetilni dio zajedno s tijelom prema mišljenju nekih koji se opredjeljuju samo za područje osjetilnosti. A taj se čovjek naziva *vanjski čovjek.*

Na drugi razlog treba reći da opredmećenje ili osoba nije bilo koja pojedinačna supstancija, nego ona koja ima potpunu prirodu vrste. Stoga se ruka ili noga ne može nazivati opredmećenjem niti osobom. A slično tome ni duša jer je ona dio ljudske vrste.

Članak 5

Je li duša sastavljena od materije i oblika?

Kod petog je članka ovakav postupak:

Čini se da je duša sastavljena od materije i oblika.

1. Mogućnost se naime odjeljuje kao suprotnost zbiljnosti. No sve što je god u zbiljnosti ima udjela u prvoj zbiljnosti, koja je Bog. Po tom udjelu sve je i dobro i postoji i živi, kako je očevidno prema učenju Dionizija u knjizi *O Božjim imenima.* Što je god dakle u stanju mogućnosti, ima udjela u prvoj mogućnosti, no prva je mogućnost prva materija (materia prima). Budući da je ljudska duša na ne-

ki način u stanju mogućnosti, a to se vidi po tome što je katkada čovjek sposoban da spoznaje u mogućnosti, čini se da ljudska duša ima udjela u prvoj materiji kao u svome dijelu.

2. Osim toga, u čemu se god nalaze svojstva materije, tu se nalazi i ona sama. No u duši se nalaze *svojstva* materije koja se sastoje u podvrgavanju i mijenjanju. Podvrgava se naime znanju i vrlini, a mijenja se od neznanja u znanje i od mane u vrlinu. U duši dakle postoji materija.

3. Osim toga, ono što ne posjeduje materiju nema uzrok svojeg postojanja, kako se kaže u 8. knjizi *Metafizike*. No duša ima uzrok svojeg postojanja jer je stvara Bog. Duša dakle ima materiju.

4. Osim toga, ono što nema materiju, nego je samo oblik, to je čista i beskrajna zbiljnost (actus purus et infinitus). A to pripada jedino Bogu. Duša dakle ima materiju.

Ali tome se protivi ono što Augustin dokazuje u 7. knjizi *Doslovnog tumačenja Geneze,* naime da duša nije sastavljena niti od tjelesne materije niti od duhovne.

ODGOVARAM: Treba reći da duša ne sadržava materiju. To se može promatrati na dva načina: na prvi način prema pojmu duše općenito. Pojmu je naime duše svojstveno da bude oblik nekog tijela. Ona je dakle oblik ili s obzirom na čitavu sebe ili s obzirom na neki svoj dio. Ako je ona oblik s obzirom na čitavu sebe, nemoguće je da njezin dio bude materija kad se kaže da je materija nešto što postoji samo u mogućnosti, jer oblik, ukoliko je oblik, jest zbiljnost. Ono pak što postoji samo u mogućnosti ne može biti dio zbiljnosti, jer se mogućnost suprotstavlja zbiljnosti kao neka od nje odijeljena suprotnost. Ako je pak duša oblik s obzirom na neki dio sebe, kazat ćemo da je taj dio duša, pa za onu materiju kojoj je na početku zbiljnost reći ćemo da je prva *produševljenost* (primum anematum).

Na drugi način, posebno prema pojmu ljudske duše, ukoliko je umska. Očevidno je naime da sve što se u nešto prima, to se prima na način primaoca. Tako se sve spoznaje prema tome kakav je oblik toga u onome koji spoznaje. No umska duša spoznaje neku stvar u njezinoj prirodi apsolutno, npr. kamen, ukoliko je apsolutno kamen. Oblik dakle kamena uzeta apsolutno nalazi se u umskoj duši po

svom oblikovnom pojmu. Stoga je umska duša (anima intellectiva) apsolutni oblik, a ne nešto sastavljeno od materije i oblika. Kad bi naime umska duša bila sastavljena od materije i oblika, primala bi oblike stvari kao individualne, pa bi tako spoznavala samo ono što je pojedinačno, kako se to dešava u osjetilnim mogućnostima, koje primaju oblike stvari tjelesnim organom. Materija je uistinu počelo individuacije stvari. Stoga preostaje zaključak da umska duša i svaka umska supstancija (substantia intellectualis) koja apsolutno spoznaje oblike nije sastavljena od oblika i materije.

Na prvi dakle razlog treba reći da je prva zbiljnost općenito počelo svih zbiljnosti i da virtuelno *ima prethodno u sebi sve,* kako kaže Dionizije. Zato sudjeluje u stvarima, ali ne kao njihov dio, nego izlijevanjem svog proizlaženja. Mogućnost pak, budući da prima zbiljnost, treba da bude s njom u razmjeru. A primljene zbiljnosti, koje potječu od prve beskonačne zbiljnosti i koje nekako u njoj sudjeluju, različite su. Stoga ne može postojati jedna mogućnost koja bi primala sve zbiljnosti, kao što postoji jedna zbiljnost što utječe na sve zbiljnosti koje imaju u njoj udjela. Inače bi mogućnost primanja bila jednaka aktivnoj mogućnosti prve zbiljnosti. No mogućnost primanja u umskoj duši drugačija je od mogućnosti primanja prve materije, kako je očevidno zbog različitosti primanoga. Prva naime materija prima individualne oblike, a um apsolutne. Stoga postojanje takve mogućnosti u umskoj duši ne pokazuje da je duša sastavljena od materije i oblika.

Na drugi razlog treba reći da podvrgavati se i mijenjati se pristaje materiji, ukoliko je u mogućnosti. Kao što je dakle drugačija mogućnost uma od mogućnosti prve materije, tako je i drugačiji način podvrgavanja i mijenjanja. Po tome se naime um podvrgava znanju i mijenja iz neznanja u znanje, ukoliko je u mogućnosti prema shvatljivim vrstama.

Na treći razlog treba reći da je oblik uzrok postojanja materije i njezin pokretač. Stoga je pokretač, ukoliko promjenom svodi materiju u zbiljnost oblika, uzrok njezina postojanja. Ako je pak nešto samostalan oblik, nema svoj bitak od nekog formalnog počela niti ima uzrok koji

ga mijenja iz mogućnosti u zbiljnost. Zato Filozof poslije navedenih riječi zaključuje da u onome što je sastavljeno od materije i oblika *ne postoji drugi uzrok osim onoga koji iz mogućnosti pokreće u zbiljnost. Što god pak nema materije, sve je to jednostavno pravo biće.*

Na četvrti razlog treba reći da se sve što ima udjela u nečem odnosi prema tome kao njegova zbiljnost. A koji se god stvoreni oblik uzima kao onaj koji samostalno postoji, treba da ima udjela u bitku, jer i *sam život* ili što bi se god tako nazvalo *ima udjela u samom bitku,* kako kaže Dionizije u 5. poglavlju djela *O Božjim imenima.* No primljeni je bitak ograničen sposobnošću onoga koji ga prima. Zato je samo Bog, koji je sam svoj bitak, čista i beskonačna zbiljnost. U umskim pak supstancijama nalazi se složenost zbiljnosti i mogućnosti, doduše ne od materije i oblika, nego od oblika i ograničenog bitka. Stoga neki tvrde da se one sastoje od onoga *po čemu što postoji* (ex quo est) i od onoga *što postoji* (quod est). Sam je pak bitak ono *po čemu* nešto postoji.

Članak 6

Je li ljudska duša propadljiva?

Kod šestog je članka ovakav postupak:

Čini se da je ljudska duša propadljiva.

1. Ono naime što ima sličan početak i sličan razvoj čini se da ima i sličan završetak. Ali i ljudi i životinje imaju isti početak jer su postali od zemlje. Sličan je također kod jednih i drugih razvoj života, jer, kako kaže *Propovjednik,* 3,19, *svi oni dišu jednakim dahom, i čovjek ničim ne nadmašuje životinju. Stoga,* kako se na tom istome mjestu zaključuje, *onako kako gine čovjek, tako ginu i životinje, pa je jednak položaj jednih i drugih.* Ali je duša tupih životinja propadljiva. Propadljiva je onda i ljudska duša.

2. Osim toga, sve što nastaje iz ničega može se u ništa i vratiti, jer svršetak mora odgovarati početku. Ali, kako kaže *Knjiga Mudrosti* 2, 2, *rođeni smo iz ničega.* To je pak istinito ne samo s obzirom na tijelo nego i s obzirom na dušu. Zato, kako se na tom istome mjestu zaključuje, *ka-*

snije ćemo biti kao da nikad nismo ni bili, i s obzirom na dušu.

3. Osim toga, ništa ne postoji bez vlastita djelovanja. Ali vlastito djelovanje duše, koje je shvaćanje s predočivanjem, ne može se ostvariti bez tijela. Duša naime ništa ne shvaća bez predočivanja, a predočivanja nema bez tijela, kako se kaže u knjizi *O duši* (1.1,9). Prema tome, kad propadne tijelo, duša ne može ostati.

Ali tome je protivno ono što kaže Dionizije u 4. poglavlju djela *O Božjim imenima,* naime da ljudske duše po božanskoj dobroti imaju to svojstvo da su *umske* i da imaju *neuništiv supstancijalni život.*

ODGOVARAM: Treba reći da je nužno tvrditi da je ljudska duša, koju nazivamo počelom umovanja, nepropadljiva. No nešto propada na dva načina: na jedan po sebi, a na drugi po akcidenciji. Nemoguće je pak da se nešto što postoji samostalno, rađa ili propada po akcidenciji, tj. zato što je nešto rođeno ili propalo. Tako naime nečemu pripada da se rađa i propada kao što mu pripada i postojanje, koje se stječe rađanjem i gubi propadanjem. Zato ono što postoji po sebi može se rađati ili propadati samo po sebi. Za ono pak što ne postoji samostalno, kao što su akcidencije i materijalni oblici, kaže se da nastaje i propada rađanjem i propadanjem onoga s čime je spojeno. No već je prije (čl. 2,3) pokazano da duše životinja nisu po sebi samostalne, nego da je to samo ljudska duša. Stoga, kad propadaju tijela životinja, propadaju i njihove duše, dok bi ljudska duša mogla propasti samo kad bi propala sama od sebe. No to je potpuno nemoguće ne samo za nju samu nego i za što mu drago što samostalno postoji, a to je samo oblik. Očito je naime, da je ono što po sebi pripada nečemu nedjeljivo od toga. Postojanje pak po sebi pripada obliku koji je zbiljnost. Zato materija stječe postojanje u zbiljnosti po tome što stječe oblik. Propadanje pak nastaje u njoj time što se oblik od nje odjeljuje. Nemoguće je međutim da se oblik odijeli od samoga sebe. Zato je nemoguće da oblik koji stalno postoji prestane postojati.

Čak kad bi se i pretpostavilo da je duša sastavljena od materije i oblika, kako neki tvrde, i tada bi trebalo uzimati dušu kao nepropadljivu. Propadanje se naime nalazi samo

ondje gdje se nalazi suprotnost. Rađanje i propadanje doista nastaju od suprotnosti i prelaze u nju. Zato su nebeska tijela nepropadljiva jer nemaju materiju podložnu suprotnosti. U umskoj pak duši ne može biti nikakve suprotnosti jer ona prima postojanje na svoj način. Ono što ona prima u sebe nema suprotnosti jer ni pojmovi suprotnih stvari u umu nisu suprotni, već postoji znanje suprotnosti. Nemoguće je dakle da umska duša bude propadljiva.

I za to se može dobiti potvrda odatle što svako biće prirodno želi postojati na svoj način. U stvarima pak koje spòznaju želja slijedi spoznaju. No osjetilo spoznaje bitak samo pod vidom: *ovdje i sada,* dok um spoznaje bitak apsolutno i za svako vrijeme. Zato svako biće koje ima um prirodno želi vječno postojati. A prirodna želja ne može biti isprazna. Svaka je dakle umna supstancija nepropadljiva.

Na prvi razlog treba dakle reći da Salomon pridaje ono izlaganje nepametnim osobama, kako se izražava u *Knjizi Mudrosti* 2, 1–21. Kad se kaže da čovjek i druga živa bića imaju sličan početak rađanja, to je istina s obzirom na tijelo jer su sva živa bića na sličan način postala od zemlje. To međutim nije istina s obzirom na dušu jer duša životinja proizlazi iz neke tjelesne sile, dok ljudska duša proizlazi iz Boga. Da bi se to označilo s obzirom na druga živa bića, u *Postanku* 1, 24 kaže se: *Neka zemlja proizvede živu dušu,* a s obzirom na čovjeka kaže se (na istome mjestu 2, 27): *Udahnuo je u njegovo lice dah života.* I stoga se na kraju knjige *Propovjednikove* (v. 7) zaključuje: *Neka se prah vrati u svoju zemlju odakle je potekao, a duh neka se vrati Bogu koji ga je dao.* — Na sličan način sličan je razvoj života, ukoliko se tiče tijela, i na to se odnose riječi knjige *Propovjednikove: Sve diše na sličan način* i *Knjige Mudrosti* 2, 2: *Dim je i dah u našim nosnicama itd.* Ali razvoj nije sličan s obzirom na dušu jer čovjek shvaća, ali ne shvaćaju tupe životinje. Zato su krive riječi: *Čovjek ničim ne nadmašuje životinju.* Tako je slična i smrt s obzirom na tijelo, ali ne s obzirom na dušu.

Na drugi razlog treba reći: Kao što se kaže da se ništa ne može stvoriti pasivnom moći, nego samo aktivnom moći Stvoritelja, koji iz ničega može stvoriti nešto, tako kad se

kaže da se nešto može pretvoriti u ništa, ne unosi se u stvorenje mogućnost nepostojanja, već je mogućnost djelovanja da stvorenja ne postoje u Stvoritelju. Nešto se pak naziva propadljivim po tome što je u njemu mogućnost nepostojanja.

Na treći razlog treba reći da je predočivanje djelatnost svojstvena duši ako je združena s tijelom. Odijeljena pak od tijela, imat će drugi način shvaćanja, sličan drugim supstancijama odijeljenima od tijela, kako će dalje (pit. 89, čl. 1) biti bolje izloženo.

Članak 7

Je li duša iste vrste kao i anđeli?

Kod sedmog je članka ovakav postupak:

Čini se da su duša i anđeo iste vrste.

1. Svako je naime biće usmjereno prema svojoj svrsi prirodom svoje vrste, od koje prima sklonost prema toj svrsi. A ista je svrha duše i anđela, naime vječno blaženstvo. Dakle su iste vrste.

2. Osim toga, konačna specifična razlika veoma je plemenita jer ispunjuje pojam vrste. No u anđelu i duši ništa nije plemenitije od umnosti (intellectuale esse). Duša i anđeo podudaraju se dakle u konačnoj specifičnoj razlici. Onda duša i anđeo pripadaju istoj vrsti.

3. Ali, protivno tome, bića koja imaju različite prirodne djelatnosti razlikuju se po vrsti. No prirodne djelatnosti duše i anđela različite su jer, kako kaže Dionizije u 7. poglavlju djela *O Božjim imenima, anđeoski umovi posjeduju jednostavno i blaženo spoznavanje ne stječući spoznaju Boga iz vidljivih stvari,* a malo dalje tvrdi o duši suprotno. Duša dakle i anđeo ne pripadaju istoj vrsti.

ODGOVARAM: Treba reći da je Origen tvrdio da su sve ljudske duše i anđeli istovrsni, i to zato što je smatrao da je razlika stupnjevanja, pronađena u takvim supstancijama, akcidentalna zato što, kako je rečeno prije (pit. 47, čl. 2), potječe od slobodne volje.

To je nemoguće jer u bestjelesnim supstancijama ne može biti razlike u broju bez razlike u vrsti i bez prirodne nejednakosti. Ako naime nisu sastavljene od materije i oblika, nego su samostalni oblici, očito će biti potrebno da u

njima bude razlika po vrsti. Ne može se doista shvatiti da je neki oblik zaseban ako nije jedan jedne vrste. Tako, kad bi postojala neka zasebna bjelina, morala bi biti samo jedna jedina. Ova naime bjelina razlikuje se od nje samo time što pripada ovome ili onome. Razlika pak po vrsti uvijek je praćena prirodnom razlikom, kao što je u vrstama boja jedna savršenija od druge, pa tako i u drugim stvarima. A to je zato što su razlike koje dijele rod suprotne. Suprotnosti se pak odnose međusobno kao savršeno i nesavršeno *jer je početak suprotnosti lišenost i posjedovanje,* kako se kaže u 10. knjizi *Metafizike.*

To bi isto uslijedilo kad bi takve supstancije bile sastavljene od materije i oblika. Ako se naime materija ovoga razlikuje od materije onoga, nužno je ili da oblik bude načelo razlike materije, naime da pojedine materije budu različite po odnosu prema različitim oblicima, pa ona još slijedi razlika u vrsti i prirodna nejednakost, ili će materija biti načelo u razlikovanju oblika, pa se neće moći kazati da se ova materija razlikuje od one nego samo po kvantitativnoj podjeli, a te nema u bestjelesnim supstancijama kakve su anđeo i duša. Zato je nemoguće da anđeo i duša pripadaju istoj vrsti. Na koji pak način ima više duša iste vrste, pokazat će se poslije (pit. 76, čl. 2 uz 1).

Na prvi dakle razlog treba reći da to izlaganje polazi od najbliže i prirodne svrhe. Vječno pak blaženstvo konačna je i nadnaravna svrha.

Na drugi razlog treba reći da je konačna specifična razlika najuzvišenija po tome što je najviše određena, onako kako je zbiljnost uzvišenija od mogućnosti. Tako umnost nije najuzvišenija jer je neodređena i zajednička mnogim stupnjevima umovanja (intellectualitas) kao što osjetilnost u mnogim stupnjevima osjetilnog svijeta. Zato kao što ne pripada istoj vrsti sve osjetilno, tako ni sve umsko.

Na traći razlog treba reći da tijelo ne pripada bitku duše, već duša po prirodi svojeg bitka posjeduje sposobnost da se može sjediniti s tijelom. Zato ni duša u pravom smislu nije u posebnoj vrsti, nego je složenica. A upravo to što duša na neki način za svoje djelovanje treba tijelo pokazuje da duša ima niži stupanj nego anđeo koji se ne spaja s tijelom.

PITANJE 76

(podijeljeno na osam članaka)

O SJEDINJENJU DUŠE S TIJELOM

Nadalje treba razmatrati sjedinjenje duše s tijelom (Usp. pit. 75, uvod).

O tome postavljamo osam pitanja:

Prvo: Sjedinjuje li se umsko počelo s tijelom kao oblik?

Drugo: Da li se umsko počelo (intellectivum principium) brojčano umnožava prema umnožavanju tjelesa ili je jedan um svih ljudi?

Treće: Postoji li u tijelu, čiji je oblik umsko počelo, koja druga duša?

Četvrto: Je li u njemu koji drugi oblik supstancije?

Peto: Kakvo mora biti tijelo čije je umsko počelo oblik?

Šesto: Sjedinjuje li se s takvim tijelom posredstvom kojega drugog tijela?

Sedmo: Da li posredstvom kakve akcidencije?

Osmo: Je li u bilo kojem dijelu tijela čitava duša?

Članak 1

Sjedinjuje li se umsko počelo s tijelom kao oblik?

Kod prvog je članka ovakav postupak:

Čini se da se umsko počelo ne sjedinjuje s tijelom kao oblik.

1. Kaže naime Filozof u 3. knjizi djela *O duši* da je um *odijeljen* i da nije zbiljnost nijednoga tijela. Ne sjedinjuje se dakle s tijelom kao oblik.

2. Osim toga, svaki se oblik određuje prema prirodi materije čiji je oblik. Inače se ne bi tražio omjer između materije i oblika. Kad bi se dakle um sjedinjavao s tijelom kao oblik, budući da svako tijelo ima određenu prirodu, iz toga

bi slijedilo da određenu prirodu ima i um. A tako ne bi mogao spoznavati sve, kako je očevidno iz prethodnoga (pit. 75, čl. 2). To se protivi pojmu uma. Ne sjedinjuje se dakle um s tijelom kao oblik.

3. Osim toga, koja god prijemna mogućnost bila zbiljnost nekog tijela, ono prima oblik materijalno i individualno, jer je primljeno u primatelju prema načinu primatelja. Ali oblik shvaćene stvari ne prima se u umu materijalno i individualno, nego većma nematerijalno i općenito. Inače um ne bi spoznavao nematerijalne i općenite stvari, nego samo pojedinačne, kao osjetilo. Um se dakle ne sjedinjuje s tijelom kao oblik.

4. Osim toga, istome pripada i mogućnost i zbiljnost. Isto je naime ono što može raditi i što stvarno radi. Ali umna djelatnost ne pripada nekom tijelu, kako je očevidno iz prethodnoga (pit. 75, čl. 2). Dakle ni umska mogućnost nije mogućnost nekog tijela. Ali sposobnost ili mogućnost ne može biti apstraktnija ni jednostavnija nego bitak iz kojeg se sposobnost ili mogućnost izvodi. Ni umska supstancija nije dakle tjelesni oblik.

5. Osim toga, ono što ima postojanje po sebi ne sjedinjuje se s tijelom kao oblik jer oblik je ono što nešto jest, pa tako samo postojanje oblika ne pripada samom obliku po sebi. Ali umsko počelo ima postojanje po sebi i postoji samostalno, kako je gore (na istome mjestu) rečeno. Ne sjedinjuje se dakle s tijelom kao oblik.

6. Osim toga, nešto što se nalazi u nekoj stvari po sebi, nalazi se u njoj uvijek. A u obliku po sebi nalazi se to da se sjedinjuje s materijom. On je naime zbiljnost materije ne po nekoj akcidenciji, nego po svojem bitku. Inače iz materije i oblika ne bi nastajalo jedno na način supstancije, nego po akcidenciji. Oblik dakle ne može biti bez vlastite materije. No umsko počelo, budući da je nepropadljivo, kako je gore (pit. 75, čl. 6) pokazano, kad tijelo propadne, ostaje nesjedinjeno s njime. Umsko dakle počelo ne sjedinjuje se s tijelom kao oblik.

Ali, protivno tome, prema Filozofu u 8. knjizi *Metafizike,* razlika se uzima iz oblika stvari. No temeljna je čovjekova razlika razumnost (rationale), a to se kaže o čovjeku s obzi-

rom na umsko počelo. Umsko je dakle počelo oblik čovjeka.

ODGOVARAM: Treba reći da je nužno kazati da je um, koji je počelo umske djelatnosti, oblik ljudskog tijela. Ono naime čime se prvim nešto radi, oblik je onoga čemu se pripisuje djelatnost. Tako je liječenje ono čime se prvim ozdravljuje tijelo, a čime prvim duša saznaje, to je znanje. Zato je zdravlje tjelesni oblik, a znanje duševni. Razlog je tome što sve djeluje prema onome što je u zbiljnosti. Zato, po čemu je nešto u zbiljnosti, po tome i djeluje. No očito je da je ono prvo, po čemu tijelo živi, duša. A budući da se život očituje raznim djelovanjima onih koji žive na različitim stupnjevima, ono čime najprije izvodimo svaki od tih životnih poslova jest duša. Duša je naime ono prvo čime se hranimo, prostorno mičemo i, slično tome, čime prvim shvaćamo. To dakle počelo kojim prvim shvaćamo, bilo da se naziva umom ili umskom dušom, tjelesni je oblik. — A to je Aristotelovo dokazivanje u 2. knjizi djela *O duši.*

Ako bi pak htio tko kazati da umska duša nije oblik tijela, treba da pronađe način na koji je ova djelatnost, koja je shvaćanje, djelatnost ovog čovjeka. Svatko naime iz iskustva zna da je on sam onaj koji shvaća. Neka se pak djelatnost pripisuje nekome na tri načina, kako je očito prema Filozofu u 5. knjizi *Fizike.* Kaže se naime da nešto pokreće ili radi ili po sebi čitavome, kao što liječnik liječi, ili po dijelu, kao što čovjek vidi okom, ili po akcidenciji, kao što se kaže da gradi bjelina, jer se graditelju desi da bude bijel. Kada dakle kažemo da Sokrat ili Platon shvaća, očito je da mu se to ne pripisuje po akcidenciji. Pripisuje mu se naime ukoliko je čovjek, što mu se pririče kao bitno. Treba dakle kazati da Sokrat shvaća po sebi čitavome, kako je rekao Platon tvrdeći da je čovjek umska duša, ili pak treba kazati da je um neki dio Sokrata. No to prvo ne može stajati, kako je gore (pit. 75, čl. 4) pokazano, zato što je to isti čovjek koji zamjećuje da shvaća i opaža. Opažati pak bez tijela nije moguće, pa zato treba da tijelo bude neki dio čovjeka. Preostaje dakle da je um kojim Sokrat shvaća neki dio Sokrata, tako da se um na neki način sjedinjuje s njegovim tijelom.

Za to pak sjedinjenje Komentator u 3. knjizi *O duši* kaže

da se zbiva preko vrste koja shvaća. A ona ima dva subjekta, naime jedan mogući um, a kao drugi same predodžbe, koje se nalaze u tjelesnim organima. I tako se preko vrste koja shvaća mogući um dalje predaje tijelu ovoga ili onoga čovjeka. — Ali to dalje predavanje ili sjedinjavanje nije dovoljno za to da djelatnost uma bude djelatnost Sokrata. To je očevidno po sličnosti u opažanju, od kojega polazi Aristotel u razmatranju onoga što pripada umu. Predodžbe kako se kaže u 3. knjizi djela *O duši,* odnose se naime prema umu kao boje prema vidu. Kao što su dakle vrste boja u vidu, tako su vrste predodžbi u mogućem umu. No očevidno je da se iz toga što su na zidu boje, kojih su sličnosti u vidu, djelovanje vida ne pripisuje zidu. Ne kažemo naime da zid vidi, nego, radije, da se vidi. Iz toga dakle što su vrste predodžbi u mogućem umu ne slijedi da Sokrat, u kojem su predodžbe, shvaća, već da on ili njegove predodžbe bivaju shvaćene.

Neki su pak htjeli tvrditi da se um sjedinjuje s tijelom kao pokretač i da tako od uma i tijela nastaje jedno da se djelatnost uma može pripisati cjelini, ali je to u mnogočem krivo.

U prvom redu zato što um pokreće tijelo samo pomoću težnje, čije pokretanje pretpostavlja djelovanje uma. Ne shvaća dakle Sokrat zato što ga pokreće um, nego, radije, obrnuto: Zato što shvaća, Sokrat je pokretan od uma.

U drugom redu zato što, budući da je Sokrat neka jedinka, u čijoj je prirodi jedna bit, sastavljena od materije i oblika, ako um nije njegov oblik, slijedi da postoji mimo njegovu bit, pa će se tako um usporediti sa čitavim Sokratom kao pokretač s pokretom. Shvaćanje je međutim djelovanje koje miruje u onome koji ga vrši, a ne prelazi na drugo kao grijanje. Ne može se dakle shvaćanje pripisati Sokratu zato što je on pokretan od uma.

U trećem pak redu zato što se djelovanje pokretača pripisuje pokretanomu samo kao oruđu, kao što se djelovanje kolara pripisuje pili. Ako se dakle shvaćanje pripisuje Sokratu jer je to djelovanje njegova pokretača, slijedi da mu se pripisuje kao oruđu. A to se protivi Filozofu koji hoće da se shvaćanje ne vrši tjelesnim oruđem.

U četvrtom redu zato što, iako se djelovanje dijela pripi-

suje cjelini, npr. djelovanje oka čovjeku, ipak se nikada ne pripisuje nekom drugom dijelu osim slučajno po akcidenciji. Ne kažemo naime, zato što vidi oko, da vidi ruka. Ako dakle od uma i Sokrata postaje jedno na rečeni način, djelovanje uma ne može se pripisati Sokratu. Ako je pak Sokrat cjelina sastavljena od sjedinjenja uma s ostalim što pripada Sokratu, a um se ipak spaja s drugim što pripada Sokratu samo kao pokretač, slijedi da Sokrat nije jedno jednostavno, pa prema tome ni biće jednostavno. Nešto je naime biće onako kako je i jedno.

Preostaje dakle jedini način koji iznosi Aristotel, naime da ovaj čovjek shvaća jer je umsko počelo njegov oblik. Tako se, eto, iz samog djelovanja jasno vidi da se umsko počelo sjedinjuje s tijelom kao oblik.

To se isto može uočiti iz pojma *ljudske vrste*. Priroda naime svake pojedine stvari pokazuje se po njezinoj djelatnosti. Djelatnost pak svojstvena čovjeku, ukoliko je čovjek, jest shvaćanje. Njime naime nadvisuje sva živa bića. Zato i Aristotel u djelu *Etika* u tu djelatnost kao svojstvenu čovjeku smješta krajnju sreću. Treba dakle da čovjek dobiva vrstu prema onome što je počelo te djelatnosti. Svako naime biće dobiva vrstu vlastitim oblikom. Preostaje dakle da je umsko počelo vlastiti oblik čovjeka.

Ali treba uzeti u obzir da oblik, ukoliko je uzvišeniji, toliko više vlada tjelesnom materijom, manje u nju ponire i više je svojim djelovanjem i svojom snagom nadvisuje. Zato vidimo da oblik smiješana tijela ima neko djelovanje koje nije prouzrokovano elementarnim svojstvima. I koliko se više povećava uzvišenost oblika, toliko se više pronalazi da sposobnost oblika nadvisuje elementarnu materiju, kao što je biljna duša nešto više nego oblik rude, a osjetilna duša nešto više nego biljna. Ljudska pak duša vrhunac je uzvišenosti oblika. Zato svojom sposobnošću toliko nadvisuje tjelesnu materiju što ima neku djelatnost i sposobnost u kojima se ni na koji način ne povezuje s tjelesnom materijom. A ta se sposobnost naziva um.

No treba imati na umu, ako bi tko tvrdio da je duša sastavljena od materije i oblika, da taj nikako ne bi mogao reći da je duša oblik tijela. Budući naime da je oblik zbiljnost, a da je materija biće samo u mogućnosti, ono što je

sastavljeno od materije i oblika ne može biti oblik drugoga s obzirom na cjelinu. Ako je pak to oblik s obzirom na nešto svoje, ono što je oblik nazivamo dušom, a ono čega je to oblik nazivamo *prvom produševljenošću,* kako je gore (pit. 75, čl. 5) rečeno.

Na prvi dakle razlog treba reći, kao što kaže Filozof u 2. knjizi *Fizike,* da posljednji od prirodnih oblika, kod kojeg se zaključuje razmatranje prirodoslovca, naime ljudska duša, jest doduše odijeljen, ali ipak u materiji. To on dokazuje time što *čovjeka stvara iz materije čovjek i sunce.* Duša je naime odijeljena po umskoj sposobnosti, jer umska sposobnost nije sposobnost nekog tjelesnog organa kao što je sposobnost gledanja zbiljnost oka. Shvaćanje je naime zbiljnost koja se ne može vršiti preko tjelesnog organa kao što se vrši gledanje. Ali zbiva se u materiji ukoliko je sama duša, čija je ono sposobnost, oblik tijela. Tako dakle Filozof u 3. knjizi djela *O duši* kaže da je um *odijeljen* jer on nije sposobnost nekog tjelesnog organa.

I time je jasan odgovor na drugi i treći razlog. Tome naime dostaje to da čovjek može shvatiti sve umom i k tome da um shvaća nematerijalne i općenite stvari (universalia) zato što umska sposobnost nije zbiljnost tijela.

Na četvrti razlog treba reći da ljudska duša nije oblik uronjen u tjelesnu materiju niti od nje potpuno obuhvaćen, i to zbog svojeg savršenstva. I stoga nema nikakve zapreke da neka njezina sposobnost ne bude tjelesna zbiljnost iako je duša po svojoj biti tjelesni oblik.

Na peti razlog treba reći da duša onaj bitak u kojem samostalno postoji predaje tjelesnoj materiji, iz koje i iz umske duše nastaje jedno, tako da onaj bitak koji pripada čitavoj složenici pripada i samoj duši. A to se ne dešava kod drugih oblika koji ne postoje samostalno. I zato, kad tijelo propadne, ljudska duša ostaje u svojem bitku, ali ne drugi oblici.

Na šesti razlog treba reći da duši po sebi odgovara da se sjedinjuje s tijelom kao što laganom tijelu odgovara da bude odozgo. I kao što lagano tijelo, kad se odijeli od vlastitog mjesta, ostaje doduše lagano, ali ipak sa spremnošću i sklonošću prema vlastitom mjestu, tako i ljudska duša,

kad se odijeli od tijela, ostaje u svojem bitku s prirodnom spremnošću i sklonošću prema sjedinjenju s tijelom.

Članak 2

Da li se umsko počelo umnožava prema umnožavanju tjelesa?

Kod drugog je članka ovakav postupak:

Čini se da se umsko počelo ne umnožava prema umnožavanju tjelesa, nego da je u svim ljudima jedan um.

1. Nijedna naime nematerijalna supstancija ne umnožava se brojčano u jednoj vrsti. A ljudska je duša nematerijalna supstancija jer nije sastavljena od materije i oblika, kako je gore (pit. 75, čl. 5) pokazano. Nema ih dakle mnogo u jednoj vrsti. Ali svi ljudi pripadaju jednoj vrsti. Jedan je dakle um svih ljudi.

2. Osim toga, ukloni li se uzrok, uklanja se i učinak. Kad bi se dakle prema umnožavanju tjelesa umnožavale i ljudske duše, činilo bi se da iz toga slijedi, kad bi se tjelesa uklonila, da ne bi ostajalo mnoštvo duša, nego bi od svih duša ostajalo samo nešto jedno. A to je heretičko jer bi time propala razlika između nagrada i kazni.

3. Osim toga, ako je moj um nešto drugo nego tvoj, moj je um nešto individualno, a slično tome i tvoj. Pojedinačno je naime ono što se razlikuje po broju a pripada jednoj vrsti. Ali sve što je od nečega primano, nalazi se u tome na način primatelja. Vrste stvari primale bi se u mojem i tvojem umu individualno, ali to se protivi pojmu uma koji spoznaje općenitost.

4. Osim toga, um je u umu koji shvaća. Ako je dakle moj um drukčiji od tvoga, nužno je da sam ja shvatio jedno, a ti drugo. I tako će to biti individualno brojeno i shvaćeno samo u mogućnosti, pa će od jednog i drugog trebati ukloniti zajedničku namjenu, jer se kod kojih mu drago stvari dešava da se uklanja nešto općenito shvatljivo. No to je protivno pojmu uma jer se tako ne bi uočavalo da se um razlikuje od maštovne sposobnosti. Čini se dakle da preostaje to da je jedan um svih ljudi.

5. Osim toga, kad učenik prima znanje od učitelja, ne

može se kazati da učiteljevo znanje stvara znanje u učeniku, jer bi tako i znanje bilo aktivni oblik kao toplina, a očito je da je to krivo. Čini se dakle da se brojčano isto znanje u učitelju pridružuje učeniku. A to ne može biti ako nije jedan um jednoga i drugoga. Čini se dakle da je jedan um učenika i učitelja i, dosljedno tome, svih ljudi.

6. Osim toga, Augustin u knjizi *O kvantiteti duše* kaže: *Ako reknem da ima samo više ljudskih duša, sam ću se sebi smijati.* Nego najvećma se čini da je duša jedna s obzirom na um. Jedan je dakle um svih ljudi.

No tome se protivi ono što kaže Filozof u 2. knjizi *Fizike:* Kao što se opći uzroci odnose na opće stvari, tako se posebni uzroci odnose na posebne. Ali nemoguće je da duša, koja je po vrsti jedna, pripada različitim po vrsti živim bićima. Stoga nije moguće da umska duša, jedna po broju, pripada različitim po broju živim bićima.

ODGOVARAM: Treba reći da je općenito nemoguće tvrditi da je jedan um svih ljudi. A to je doista jasno ako je čovjek, prema Platonovu mišljenju, sam um. Slijedilo bi naime, ako je Sokratov i Platonov um samo jedan, da su Sokrat i Platon jedan čovjek i da se međusobno razlikuju samo po onome što je izvan biti jednoga i drugoga. I tada će se Sokrat i Platon razlikovati samo onako kako se razlikuje čovjek u košulji od čovjeka u ogrtaču.

Na sličan način također vidljivo je da je to nemoguće i onda ako se, prema mišljenju Aristotelovu, um uzme kao dio ili mogućnost duše. Nemoguće je naime da brojčano više različitih stvari ima jedan oblik kao što je nemoguće da one imaju jedan bitak jer je počelo bitka oblik.

Također je na sličan način očevidno da je to nemoguće, na koji god način netko shvati povezivanje uma s ovim i onim čovjekom. Očito je naime, ako postoji jedan glavni izvršitelj i dva oruđa, da će se moći kazati: Jedan je izvršitelj, ali je više radnji. Tako, ako jedan čovjek dodiruje različite predmete sa dvije ruke, bit će jedan koji dodiruje, ali dva dodira. Ako je pak, suprotno tome, jedno oruđe, a različiti glavni izvršitelji, trebat će kazati da ima doduše više izvršitelja, ali jedna radnja. Tako kad mnogi vuku brod jednim užetom, bit će mnogi koji vuku, ali jedno vučenje. Ako je pak jedan glavni izvršitelj i jedno oruđe, reći će se

da je jedan izvršitelj i jedna radnja. Tako kada kovač udara jednim čekićem, jedan je onaj koji udara i jedno udaranje. No kako se god um bilo sjedinjuje ili povezuje s ovim ili onim čovjekom, očito je da među ostalim što se odnosi na čovjeka um ima prvenstvo. Osjetilne se naime snage pokoravaju umu i služe mu. Ako bi se dakle kazalo da ima više umova i jedno osjetilo dvojice ljudi, npr. kad bi dva čovjeka imala jedno oko, bilo bi doduše više onih koji vide, ali jedno viđenje. No ako je um jedan, koliko se god razlikovalo ono drugo čime se svime um služi kao oruđem, ni na koji se način neće moći kazati drugo nego da su Sokrat i Platon jedan koji shvaća. Dodamo li da samo shvaćanje, koje je radnja uma, ne nastaje pomoću nekoga drugog organa nego pomoću samog uma, iz toga će dalje slijediti da je jedan izvršitelj i jedna radnja, tj. da su svi ljudi jedan koji shvaća i da je jedno shvaćanje. Govorim pak s obzirom na ono što se može shvatiti.

No moja i tvoja umna djelatnost mogle bi se razlikovati po različitosti predodžaba, dakako jer je predodžba kamena drugačija u meni nego u tebi, ako bi sama predodžba, s obzirom na to da je jedna u meni, a druga u tebi, bila oblik mogućeg uma. Isti naime izvršitelj prema različitim oblicima proizvodi različite djelatnosti kao što, prema različitim oblicima, stvari s obzirom na isto oko izgledaju različito. Ali sama predodžba nije oblik mogućeg uma, nego vrsta spoznajnoga koja se izdvaja iz predodžbi. U jednom pak umu od različitih predodžbi iste vrste izdvaja se samo jedna spoznajna vrsta. Tako se to očituje u jednom čovjeku, u kojem mogu biti različite predodžbe kamena, a ipak od svih njih izdvaja se jedna vrsta spoznajnog kamena, prema kojoj um jednog čovjeka jednom djelatnošću spoznaje prirodu kamena unatoč različitosti predodžbi. Kad bi dakle bio jedan um svih ljudi, različitost predodžbi, koje se nalaze u ovome ili u onome, ne bi mogla prouzrokovati različitost umne djelatnosti ovog i onog čovjeka, kako zamišlja Komentator u tumačenju 3. knjige djela *O duši.* Preostaje dakle da je uopće nemoguće i neprimjereno smatrati da je jedan um svih ljudi.

Na prvi dakle razlog treba reći: Premda umska duša nema materije iz koje bi se sastojala, kao ni anđeo, ipak je

ona oblik neke materije, što ne pristaje anđelu. I zato na temelju podjele materije postoje mnoge duše jedne vrste, no mnogi anđeli općenito ne mogu biti jedne vrste.

Na drugi razlog treba reći da svaka stvar ima jedinstvo na onaj način na koji ima bitak i, dosljedno tome, jednako se sudi o umnožavanju stvari i o njezinu bitku. No očevidno je da se umska duša po svojem bitku sjedinjuje s tijelom kao oblik, a ipak, kad tijelo propadne, umska duša ostaje u svojem bitku. Na isti način postoji mnoštvo duša s obzirom na mnoštvo tijela, a ipak, propadne li tijelo, ostaju duše umnožene u svojem bitku.

Na treći razlog treba reći da indivuduacija onoga koji shvaća ili pak vrste po kojoj shvaća ne isključuje shvaćanje općih stvari. Inače, budući da su umovi odijeljeni, neke supstancije, koje samostalno postoje i koje su, dosljedno tome, pojedinačne, ne bi mogle shvaćati opće stvari. Ali materijalnost onoga koji spoznaje i vrste po kojoj se spoznaje ne dopušta da se opće stvari spoznaju. Kao što se naime svaka djelatnost odvija prema načinu oblika kojim izvršitelj djeluje, npr. grijanje prema načinu topline, tako se i spoznaja odvija prema načinu vrste kojom spoznavatelj spoznaje. No očito je da se opća priroda (natura communis) razlikuje i umnožava prema počelima individuacije koja pripadaju materiji. Ako je dakle oblik kojim nastaje spoznaja materijalan, a nije izdvojen iz uvjeta materije, bit će on sličnost prirode vrste ili roda zato što je izdvojen i umnožen po počelima individuacije, pa se tako priroda stvari neće moći spoznati u svojoj općenitosti. No ako je vrsta izdvojena iz uvjeta individuacije, bit će sličnost prirode bez onoga što je razlikuje i umnožava, pa će se tako spoznati ono što je općenito. Što se toga tiče, nije važno da li je um jedan ili ih je više, jer i kad bi bio samo jedan, trebalo bi da bude neki nekakav i da vrsta kojom shvaća bude neka nekakva.

Na četvrti razlog treba reći: Bio um jedan ili bilo ih više, ono što se shvaća jest jedno. Ono naime što se shvaća nije u umu po sebi, nego po svojoj sličnosti. Jer nije u duši kamen, nego vrsta kamena, kako se kaže u 3. knjizi djela *O duši.* A ipak je ono što se shvaća kamen, a ne vrsta kamena, osim po odrazu uma na sebe sama. Inače znanosti ne

bi bile o stvarima, nego o shvatljivim vrstama. Istu pak stvar snalazi to da usvaja različite stvari prema različitim oblicima. A budući da spoznaja nastaje usvajanjem spoznavatelja s obzirom na spoznatu stvar, odatle slijedi da različiti spoznavatelji spoznaju, kako se vidi u osjetilu: više naime njih prema različitim sličnostima vidi istu boju. Slično tome, više umova shvaća jednu shvaćenu stvar. Ali, prema Aristotelovu mišljenju, samo je to razlika između osjetila i uma što se stvar osjeća po onoj sklonosti koju ima izvan duše u svojoj posebnosti, a priroda stvari koja se shvaća jest doduše izvan duše, ali nema izvan duše onaj način postojanja po kojemu se shvaća. No prema mišljenju Platonovu shvaćena je stvar izvan duše na onaj način kojim se shvaća. On je naime smatrao da su prirode stvari odijeljene od materije.

Na peti razlog treba reći da je znanje jedno u učeniku, a drugo u učitelju. Što je pak tome uzrok, pokazat će se u daljem izlaganju (pit. 117, čl. 1).

Na šesti prigovor treba reći da Augustin smatra da nema tako mnogo duša da se ne bi sjedinile u jednu po vrsti.

Članak 3

Da li osim razumske duše ima u čovjeku drugih duša, različitih po biti?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da su osim umske duše u čovjeku i druge duše, naime osjetilna i hraniteljna.

1. Ono naime što je propadljivo nije iste supstancije kao nepropadljivo. No umska je duša nepropadljiva, a druge su duše, naime osjetilna i hraniteljna, propadljive, kako je iz prethodnoga (pit. 75, čl. 6) očevidno. U čovjeku dakle ne može biti ista bit umske, osjetilne i hraniteljne duše.

2. Kaže li se da je osjetilna duša u čovjeku nepropadljiva, tome se protivi tvrdnja: *Propadljivo i nepropadljivo razlikuju se po rodu,* kako se govori u 10. knjizi *Metafizike.* No u konja, lava i u drugih tupih životinja osjetilna je duša propadljiva. Ako je dakle osjetilna duša u čovjeku nepropadljiva, neće ona biti istog roda u čovjeku i u tupoj životi-

nji. Životinja se pak tako naziva zbog toga što ima osjetilnu dušu. Neće dakle ni životinja biti jedan zajednički rod čovjeka i drugih živih bića. To je neprimjereno.

3. Osim toga, Filozof u knjizi *O postanku živih bića* kaže da je ljudski zametak prije životinja nego čovjek. A to ne bi moglo biti kad bi bit osjetilne i umske duše bila ista. Životinja naime postoji po osjetilnoj duši, a čovjek po umskoj. U čovjeku dakle ne postoji jedna bit osjetilne i umske duše.

4. Osim toga, u 8. knjizi *Metafizike* Filozof kaže da se rod uzima od materije, a razlika od oblika. Ali *razumnost,* koja je u čovjeku bitna razlika, uzima se od umske duše. *Životinja* se pak naziva tako po tome što ima tijelo nadahnuto osjetilnom dušom. Umska se dakle duša odnosi prema tijelu nadahnutu osjetilnom dušom kao oblik prema materiji. U čovjeku umska duša nije po svojoj biti ista kao osjetilna duša, ali je pretpostavlja kao materijalnu podlogu.

No tome se protivi ono što se govori u knjizi *O crkvenim dogmama: I ne kažemo da su u jednom čovjeku dvije duše, kako pišu Jakov i drugi Sirijci, naime jedna životna, kojom se nadahnjuje tijelo a pomiješana je s krvlju, i druga duhovna koja pomaže razumu, već kažemo da je u čovjeku jedna ista duša koja se združuje s tijelom i oživljava ga te upravlja sama sobom na svoj način.*

ODGOVARAM: Treba reći da je Platon smatrao da u jednome tijelu ima različitih duša odijeljenih i po organima, kojima je pripisivao različite životne djelatnosti tvrdeći da je hraniteljna snaga u jetri, požudna u srcu, a spoznajna u mozgu.

To mišljenje doduše pobija Aristotel u knjizi *O duši* s obzirom na one dijelove duše koji se u svojem djelovanju služe tjelesnim organima, zato što se kod živih bića koja žive odvojeno nalaze u bilo kojem dijelu razna djelovanja duše, npr. osjećanje i težnja. To, međutim, ne bi bilo moguće kad bi različita počela djelovanja duše kao različite po biti bila raspodijeljena različitim dijelovima tijela. No što se tiče umske duše, čini se da ostaje dvojbeno da li je odijeljena od ostalih dijelova duše *samo razumom ili i mjestom.*

Međutim, Platonovo bi se mišljenje moglo održati kad bi se shvatilo da se duša sjedinjuje s tijelom ne kao oblik,

nego kao pokretač, kako je shvatio Platon (usp. čl. 1). Ne slijedi naime ništa neprilično ako istu pokretnu stvar pokreće više pokretača, osobito na razne strane. Ali ako shvatimo da se duša sjedinjuje s tijelom kao oblik, čini se potpuno nemogućim da u jednome tijelu bude više duša različitih po svojoj biti. To se pak može objasniti na tri načina.

Prvo, tako što živo biće koje bi imalo više duša ne bi bilo jednostavno jedno. Ništa naime nije jednostavno jedno nego samo po jednom obliku, po kojem stvar ima svoj bitak. A od toga stvar ima to da je biće i da je jedna, pa zato ono što se naziva po različitim oblicima nije jednostavno jedno, npr. bijeli čovjek. Kad bi dakle čovjek od jednog oblika, naime od vegetativne duše, imao to da je živ, od drugog oblika, naime od osjetilne duše, to da je živo biće, a od drugog opet, naime od razumske duše, to da je čovjek, iz toga bi slijedilo da čovjek nije jednostavno jedno, kako dokazuje i Aristotel protiv Platona u 8. knjizi *Metafizike*. Kad bi naime jedna bila ideja živog bića, a druga dvonošca, dvonožno živo biće ne bi bilo jednostavno jedno. I zbog toga u 1. knjizi djela *O duši* protiv onih koji smatraju da su u tijelu različite duše on ispituje *što ih drži zajedno*, tj. što stvara od njih jedno. A ne može se kazati da se sjedinjuju po jedinstvu tijela, jer većma duša drži na okupu tijelo i čini da ono bude jedno negoli suprotno tome.

Drugo, to se pokazuje nemogućim po načinu priricanja. Ono naime što se uzima od različitih oblika pririče se naizmjence ili po akcidenciji, ako oblici nisu naizmjence određeni, npr. kad kažemo da je bijelo slatko, ili, ako oblici jesu naizmjence određeni, priricanje će biti po sebi, i to na drugi način nazivanja *po sebi*, jer se subjekt uzima u definiciju predikata. Tako je ploha uvod za boju. Kažemo li dakle da je površinsko tijelo obojeno, to će biti drugi način priricanja naziva po sebi. Ako je dakle jedan oblik onaj po kojemu se nešto naziva živim bićem, a drugi onaj, po kojemu se nešto naziva čovjekom, iz toga bi slijedilo da se jedno od toga ne može priricati drugome osim po akcidenciji, ukoliko ta dva oblika nisu međusobno određena, ili ukoliko ima tu priricanja po drugom načinu naziva *po sebi*, ako je jedna od duša uvod u drugu. No jedno i drugo očevidno je pogrešno, jer se čovjeku pririče *živo biće* po sebi, a ne po

akcidenciji. Ne uzima se pak *čovjek* u definiciju živog bića, nego obratno. Treba dakle da bude isti oblik onaj po kojem je nešto živo biće i onaj po kojem je nešto čovjek. Inače čovjek ne bi uistinu bio ono što je živo biće, da bi se tako čovjeku piricalo *živo biće* po sebi.

Treće, to se pokazuje nemogućim po tome što jedna djelatnost duše, kad postane jaka, sprečava drugu. A to se nikako ne bi događalo da počelo djelatnosti nije po svojoj biti jedno.

Tako dakle treba kazati da je u čovjeku ista po broju osjetilna, umska i hraniteljna duša. Na koji se pak način to dešava, lako se može razmotriti ako se svrati pozornost na razlike vrsta i oblika. Pronalazi se naime da se vrste i oblici stvari međusobno razlikuju prema savršenijem i manje savršenom. Tako su u redu stvari živa bića savršenija nego neživa, životinje savršenije nego biljke i ljudi savršeniji nego tupe životinje, a u pojedinim tim rodovima ima različitih stupnjeva. Zato Aristotel u 8. knjizi *Metafizike* izjednačuje vrste stvari s brojevima, koji se razlikuju vrstom prema pridavanju ili oduzimanju jedinstva. U 2. pak knjizi djela *O duši* uspoređuje različite duše s vrstama likova od kojih jedan sadržava drugi. Tako peterokut sadržava četverokut i nadilazi ga. – Tako dakle umska duša u svojoj sposobnosti sadržava što god ima osjetilna duša tupih životinja i hraniteljna duša biljki. Kao što ploha koja ima peterokutni lik nije po jednom liku četverokutna, a po drugom peterokutna, jer bi četverokutni lik bio suvišan kad je već sadržan u peterokutnom, tako ni Sokrat nije čovjek po jednoj duši, a živo biće po drugoj, nego po jednoj istoj.

Na prvi dakle razlog treba reći da osjetilna duša ne posjeduje nepropadljivost po tome što je osjetilna, nego joj nepropadljivost pripada po tome što je umska. Prema tome, kad je duša samo osjetilna, propadljiva je, a kada zajedno s osjetilnim svojstvom ima i umsko, nepropadljiva je. Premda naime osjetilnost ne daje nepropadljivost, ipak ne može oduzeti nepropadljivost *onome što je umsko.*

Na drugi razlog treba reći da se ne smještaju u rod ili vrstu oblici, nego složenice. Čovjek je pak propadljiv kao i druga živa bića. Stoga razlika prema propadljivom i nepro-

padljivom, koja pripada oblicima, ne uzrokuje da se čovjek razlikuje po rodu od drugih živih bića.

Na treći razlog treba reći da ljudski zametak prvotno ima dušu koja je samo osjetilna, a kad je odbaci, pridolazi mu savršenija duša, koja je ujedno i osjetilna i umska, kako će se u daljem izlaganju (pit. 118, čl. 2 uz 2) potpunije pokazati.

Na četvrti razlog treba reći da se različitost u prirodnim stvarima ne smije shvaćati prema različitim logičkim pojmovima ili usmjeravanjima koja prate način shvaćanja, jer razum može jedno isto shvaćati na različite načine. Budući dakle, kako je već rečeno (kod c), da umska duša svojom sposobnošću sadržava ono što ima osjetilna duša i još više, može razum ono što pripada sposobnosti osjetilne duše posebno smatrati nečim gotovo nesavršenim i materijalnim. A kako pronalazi da je to zajedničko čovjeku i drugim živim bićima, iz toga oblikuje pojam roda. Ono pak u čemu umska duša nadilazi osjetilnu razum prima kao nešto oblikovno i dopunsko te iz toga stvara razliku čovjeka.

Članak 4

Da li je u čovjeku drugi oblik osim umske duše?

Kod četvrtog je članka ovakav postupak: Čini se da je u čovjeku drugi oblik osim umske duše.

1. Filozof naime u 2. knjizi djela *O duši* kaže da je duša *zbiljnost fizičkog tijela koje ima život u mogućnosti.* Duša se dakle uspoređuje s tijelom kao oblik s materijom. Ali tijelo ima neki supstancijalni oblik po kojem je tijelo. U tijelu je dakle prije duše neki supstancijalni oblik.

2. Osim toga, čovjek i bilo koje živo biće pokreće sebe samo. Sve pak što pokreće sebe samo dijeli se na dva dijela, od kojih jedan pokreće, a drugi biva pokretan, kako se dokazuje u 8. knjizi *Fizike.* Dio koji pokreće jest duša. Treba dakle da drugi dio bude takav da može biti pokretan. Ali prva se materija ne može pokretati, kako se kaže u 5. knjizi *Fizike,* jer je ona biće samo u mogućnosti, štoviše sve što se pokreće jest tijelo. Treba dakle da i u čovjeku i u bilo

kojem živom biću bude neki drugi supstancijalni oblik po kojem se tijelo oblikuje.

3. Osim toga, na red u oblicima gleda se prema odnosu na prvu materiju. *Prije* i *poslije* govori se u usporedbi s nekim počelom. Kada dakle u čovjeku ne bi bilo drugog supstancijalnog oblika osim razumske duše, nego bi neposredno bio povezan s prvom materijom, iz toga bi slijedilo da je čovjek u nizu najnesavršenijih oblika koji su neposredno povezani s materijom.

4. Osim toga, ljudsko je tijelo smiješano tijelo. Miješanje pak ne nastaje samo po materiji jer bi tada to bila samo propadljivost. Treba dakle da u smiješanom tijelu ostaju oblici počela, a to su supstancijalni oblici. Prema tome u ljudskom tijelu postoje drugi supstancijalni oblici osim umske duše.

No tome se protivi to što jedna stvar ima jedan supstancijalni bitak. A supstancijalni je oblik onaj koji daje supstancijalni bitak. Jedna dakle stvar ima samo jedan supstancijalni oblik. Duša je pak supstancijalni oblik čovjeka. Nemoguće je dakle da u čovjeku bude neki drugi supstancijalni oblik nego umska duša.

ODGOVARAM: Treba reći, kad bi se smatralo da se umska duša ne sjedinjuje s tijelom kao oblik, nego samo kao pokretač, kako su mislili Platonovci (Usp. čl. 1), da bi bilo nužno kazati kako u čovjeku postoji neki drugi supstancijalni oblik, po kojem bi duša činila pokretljivim tijelo u svojem bitku. — Ali ako se umska duša sjedinjuje s tijelom kao supstancijalni oblik, kako smo već prije (čl. 1) kazali, nemoguće je da se u čovjeku nađe neki drugi supstancijalni oblik osim nje.

Da bi to bilo očevidno, treba uzeti u obzir da se supstancijalni oblik razlikuje od akcidentalnoga time što akcidentalni oblik ne daje bitak jednostavno, nego bitak takav, kao što toplina čini da njezin subjekt ne bude jednostavno, nego da bude topao. I zato kad pridolazi akcidentalni oblik, ne kaže se da se nešto zbiva ili rađa jednostavno, nego da postaje takvo ili da jest na neki način, a slično tome, kad se akcidentalni oblik povlači, ne kaže se da nešto propada jednostavno, nego s obzirom na nešto. Supstancijalni pak oblik daje bitak jednostavno i stoga se, kad on pridola-

zi, kaže da se nešto jednostavno rađa, a kad se povuče, da jednostavno propada. I zato su stari prirodnjaci, koji su smatrali da je prva materija neko biće zbiljski, npr. vatra, zrak ili nešto takvo, govorili da se ništa ne rađa niti propada jednostavno, nego su zaključili *da se svako zbivanje pogoršava,* kako se kaže u 1. knjizi *Fizike.*

Kad bi dakle bilo tako da uz umsku dušu prethodno u materiji postoji bilo koji drugi supstancijalni oblik, po kojem bi subjekt duše bio u zbilji, iz toga bi slijedilo da duša ne daje bitak jednostavno i prema tome da nije supstancijalni oblik te da pridolaženjem duše ne bi bilo rađanja jednostavno niti njezinim povlačenjem propadanja općenito, nego samo s obzirom na nešto. A to je očevidno krivo. Zato treba kazati da u čovjeku nema nikakvog drugoga supstancijalnog oblika nego samo umska duša i da ona, kao što sposobnošću sadržava osjetilnu i hraniteljnu dušu, tako njome sadržava sve niže oblike i da ona sama čini što god čine nesavršeniji oblici u drugima. — I, slično tome, treba govoriti o osjetilnoj duši u tupim životinjama, o hraniteljnoj u biljkama i općenito o svim savršenijim oblicima s obzirom na nesavršenije.

Na prvi dakle razlog treba reći da Aristotel ne kaže *da je duša samo zbiljnost tijela, nego da je zbiljnost fizičkog organskog tijela, koje u mogućnosti ima život,* i da takva mogućnost ne odbacuje dušu. Stoga je očito da se u onome čija se duša naziva zbiljnost uključuje i duša ako se govori na onaj način kako se kaže da je toplina zbiljnost toploga, a svjetlost zbiljnost svijetloga, ne zato što bi svijetlo bilo odvojeno bez svjetlosti, nego zato što je svijetlo po svjetlosti. Na sličan se način kaže da je duša *zbiljnost tijela* itd. jer po duši tijelo i postoji i organsko je i mogućnost je koja ima život. Ali u mogućnosti prva se zbiljnost naziva s obzirom na drugu zbiljnost, koja je djelatnost. Takva je naime mogućnost *ona koja ne odbacuje* tj. ne isključuje dušu.

Na drugi razlog treba reći da duša ne pokreće tijelo svojim bitkom time što se sjedinjuje s tijelom kao oblik, nego pokretnom moći, čija zbiljnost pretpostavlja tijelo u zbiljnosti već izgrađeno od duše. Tako je duša po pokretačkoj moći dio koji pokreće, a produševljeno tijelo dio koji biva pokretan.

Na treći razlog treba reći da se u materiji razmatraju različiti stupnjevi savršenstva, kao što su: biti, živjeti, opažati i umovati. Uvijek je pak savršenije ono drugo što dolazi iza prethodnoga. Oblik dakle koji materiji daje samo prvi stupanj savršenstva najmanje je savršen, ali oblik koji daje prvo, drugo, treće i tako redom najsavršeniji je, a ipak nije neposredan materiji.

Na četvrti razlog treba reći da je Avicena smatrao da supstancijalni oblici elemenata ostaju čitavi u mješavini, a da mješavina nastaje tako da se suprotna svojstva elemenata svedu na srednju vrijednost. Ali to je nemoguće jer različiti oblici elemenata mogu biti samo u različitim dijelovima materije, a kao njihovu različnost treba uzeti dimenzije, bez kojih materija ne može biti djeljiva. A *materija* podvrgnuta dimenziji nalazi se samo u tijelu. Različita pak tijela ne mogu biti na istome mjestu. Odatle slijedi da su u mješavini elementi različiti prema smještaju. I tako neće biti pravo ono miješanje koje nastaje s obzirom na cjelinu, nego ono koje nastaje s obzirom na osjet, a ono se odnosi na najmanje dijelove smještene jedne uz druge.

Averroes pak u 3. knjizi djela *O nebu* smatra da su oblici elemenata zbog svoje nesavršenosti po sredini između akcidentalnih i supstancijalnih oblika, pa zato primaju *više* i *manje,* zato se šalju u mješavinu i svode na sredinu te se od njih stvara jedan oblik. No to je još više nemoguće. Supstancijalni naime bitak bilo čega sastoji se u nedjeljivosti, a svaki dodatak i oduzimanje mijenja vrstu kao kod brojeva, kako se kaže u 8. knjizi *Metafizike.* Stoga je nemoguće da bilo koji supstancijalni oblik prima *više* i *manje.* Isto je tako nemoguće da nešto bude po sredini između supstancije i akcidencije.

I zato treba, prema Filozofu u 1. knjizi djela *O rađanju,* kazati da oblici elemenata ne ostaju u mješavini zbiljski, nego svojom sposobnošću. Ostaju naime kakvoće svojstvene elementima, iako slabije, u kojima je sposobnost elementarnih oblika. I takva kakvoća mješavine prava je sklonost za supstancijalni oblik smiješanog tijela, npr. za oblik kamena ili bilo koje duše.

Članak 5.

Da li se umska duša prikladno sjedinjuje s takvim tijelom?

Kod petog je članka ovakav postupak: Čini se da se umske duše neprikladno sjedinjuju s takvim tijelom.

1. Materija naime mora biti usklađena s oblikom. Ali umska je duša nepropadljiv oblik. Ne sjedinjuje s dakle prikladno s tijelom.

2. Osim toga, umska je duša oblik u najvećem stupnju nematerijalan. Znak je toga što posjeduje djelovanje u kojem nema udjela tjelesna materija. No koliko je tijelo finije, toliko manje ima materije. Stoga bi se duša morala sjedinjavati s najfinijim tijelom, npr. s vatrom, a ne sa smiješanim, većma zemaljskim tijelom.

3. Osim toga, budući da je oblik počelo vrste, od jednog oblika ne proizlaze različite vrste. No umska je duša jedan oblik, pa se zato ne smije sjedinjavati s tijelom koje je sastavljeno od dijelova nesličnih vrsta.

4. Osim toga, ono što se savršenije može prihvatiti mora biti savršenijeg oblika. Ali umska je duša najsavršenija među dušama. Budući dakle da tijela drugih živih bića imaju prirodno usađena pokrivala, npr. od dlaka umjesto odjeće i od pandža umjesto obuće, i imaju također oružje koje im je priroda dala, kao što su pandže, zubi i rogovi, odatle se vidi da se umska duša ne bi smjela sjedinjavati s tijelom koje je nesavršeno jer je lišeno takvih pomagala.

Ali tome se protivi ono što kaže Filozof u 2. knjizi djela *O duši,* naime da je duša *zbiljnost fizičkoga organskog tijela koje u mogućnosti ima život.*

ODGOVARAM: Budući da oblik nije zbog materije, nego, radije, materija zbog oblika, treba reći da iz oblika treba uzimati razlog zašto je materija takva, a ne obratno. Umska pak duša, kako je gore (pit. 55, čl. 2) utvrđeno, ima prema prirodnom redu najniži stupanj u umskim supstancijama zato što nema prirodno sebi danu spoznaju istine, kao anđeli, već treba da je sabire od djeljivih stvari putem osjetila, kako kaže Dionizije u 7. glavi djela *O Božjim imenima.* Priroda pak nikome ne nedostaje u potrebnim stvarima.

Stoga je trebalo da umska duša ima ne samo sposobnost umovanja nego i sposobnost opažanja. Djelovanje pak opažanja ne nastaje bez tjelesnog pomagala. Trebalo je dakle da se umska duša sjedini s takvim tijelom koje bi moglo biti prikladan organ za opažanje.

Sva se pak druga osjetila temelje na opipu. A za organ opipa traži se da bude po sredini između suprotnosti, kakve su toplo i hladno, vlažno i suho i slično, čega se prihvaća opip. Tako je naime u mogućnosti prema suprotnostima i može ih opažati. Stoga, koliko organ opipa bude više sveden na ravnomjernost sklopa, toliko će opip biti zamjetljiviji. Umska pak duša najpotpunije ima sposobnost opažanja jer ono što je nižeg stupnja prethodno postoji kao savršenije u višem stupnju, kako kaže Dionizije u knjizi *O Božjim imenima.* Zato je trebalo da tijelo s kojim se sjedinjuje umska duša bude smiješano tijelo, među svim drugima više svedeno na ravnomjernost sklopa.

I zato je čovjek među svim živim bićima boljeg opipa. A među samim ljudima oni koji su boljeg opipa boljeg su i uma. Znak je toga što vidimo da su nježni mesom vrlo sposobni pameću, kako se kaže u 2. knjizi djela *O duši.*

Na prvi razlog treba dakle reći: Možda bi tko htio izbjeći to predbacivanje time što bi rekao da je ljudsko tijelo bilo nepropadljivo prije grijeha. No taj se odgovor ne čini dovoljnim jer je ljudsko tijelo prije grijeha bilo besmrtno ne po prirodi, nego po daru božanske milosti. Inače mu besmrtnost ne bi grijehom bila oduzeta kao što ni besmrtnost demonima.

I zato treba na drugi način kazati da se u materiji nalaze dva stanja: jedno koje se bira zato da bude primjereno obliku, a drugo koje proistječe iz nužde prijašnjeg uređenja. Tako majstor za oblik pile izabire željeznu materiju, prikladnu da siječe tvrde predmete, a to što zubi pile mogu otupjeti i navući rđu, slijedi iz nužde materije. Tako dakle i umskoj duši pripada tijelo istog sastava. Međutim, iz nužde materije slijedi to da je propadljivo. — Kad bi pak netko tvrdio da je Bog mogao izbjeći tu nuždu, treba kazati da se u sastavu prirodnih stvari ne gleda što Bog može učiniti, nego što odgovara prirodi, kako kaže Augustin u 2. knji-

zi djela *O Postanku doslovce.*[1] Ipak se Bog pobrinuo pružajući lijek protiv smrti darom milosti.

Na drugi razlog treba reći da umska duša ne mora imati tijelo radi same umske djelatnosti po sebi, nego radi osjetilne sposobnosti koja traži jednako građen organ. Zato je trebalo da se umska duša sjedini s takvim tijelom, a ne s jednostavnim elementom ili sa smiješanim tijelom u kojem bi po kvantitetu prevladavala vatra, jer ne bi moglo biti jednakosti u građi zbog djelatne snage vatre. A ovo ravnomjerno izgrađeno tijelo ima neko dostojanstvo po tome što je udaljeno od suprotnosti. U tome je na neki način slično nebeskom tijelu.

Na treći razlog treba reći: Dijelovi živog bića kao oko, ruka, meso, kost i drugo takvo nisu dio vrste, nego su cjelina i zato se, točno govoreći, ne može reći da pripadaju različitim vrstama, nego različitom rasporedu. To pripada umskoj duši, koja, premda je jedna po biti, ipak je zbog svojeg usavršavanja mnogostrana u sposobnosti pa zato za različite djelatnosti treba različite rasporede dijelova tijela s kojima se sjedinjuje. I stoga vidimo da je veća različnost dijelova u savršenim živim bićima nego u nesavršenim, a u njima veća nego u biljkama.

Na četvrti razlog treba reći da umska duša, jer obuhvaća općenitost, ima sposobnost za neograničene stvari. Zato joj priroda nije mogla odrediti ni određene prirodne vrednote a također ni pomoć bilo za obranu bilo za pokrivanje kao drugim živim bićima kojih duše imaju težnju i moć za neke određene pojedinosti. Nego umjesto svega toga čovjek ima od prirode razum i ruke, a to su *organi organa*[2] jer pomoću njih čovjek može sebi napraviti nebrojene vrste oruđa za nebrojene učinke.

1 Gl. 1; ML 34, 263.
2 Aristotel, O duši III gl. 8, n 2; 431 b 28.

Članak 6

Sjedinjuje li se umska duša s tijelom posredstvom akcidentalnih dispozicija?

Kod šestog je članka ovakav postupak: Čini se da se umska duša sjedinjuje s tijelom posredstvom nekih akcidentalnih dispozicija.

1. Svaki je naime oblik u materiji koja mu odgovara i koja je za nj raspoređena. Ali dispozicije za oblik neke su akcidencije. Stoga treba unaprijed zamisliti neke akcidencije u materiji prije supstancijalnog oblika, pa tako i prije duše jer je ona neki supstancijalni oblik.

2. Osim toga, različiti oblici jedne vrste traže različite dijelove materije. No različiti se dijelovi materije mogu zamisliti samo po diobi mjerljivih kvantiteta. Dakle u materiji treba zamisliti dimenzije prije supstancijalnih oblika kojih u jednoj vrsti ima mnogo.

3. Osim toga, duhovno se pridružuje tjelesnom dodirom sposobnosti. A sposobnost duše njezina je moć. Dakle vidi se da se duša sjedinjuje s tijelom posredstvom moći koja je neka akcidencija.

Ali tome se protivi to što je akcidencija kasnija od supstancije, vremena i spoznaje, kako se kaže u 7. knjizi *Metafizike.*[1] Ne može se dakle u materiji zamisliti neki akcidentalni oblik prije duše koja je supstancijalni oblik.

ODGOVARAM: Treba reći, kad bi se duša sjedinjavala s tijelom samo kao pokretačka snaga, ne bi bilo nikakve zapreke, čak bi, štoviše, bilo potrebno da između duše i tijela budu kao posrednici neke sposobnosti, naime, od strane duše moć da njome pokreće tijelo, a od strane tijela spretnost da djelovanjem duše postane pokretljivo.

Ali ako se umska duša sjedinjuje s tijelom kao supstancijalni oblik, kako je gore (čl. 1) već rečeno, nemoguće je da neka akcidentalna dispozicija upadne između tijela i duše ili između bilo kojeg supstancijalnog oblika i njegove materije. Tome je uzrok ovo: Budući da se materija nalazi u

1 VI gl. 1, n. 6: 1028 a 31.

stanju mogućnosti za sve čine po nekom redu, treba da se ono što je općenito prvo u činima najprije shvati u materiji. Prvi je pak od svih čina bitak. Nemoguće je dakle spoznati da je materija topla ili koliko je topla prije nego se spozna njezin bitak u zbiljnosti. Bitak pak u zbiljnosti ima materija po supstancijalnom obliku koji, kako je već rečeno (čl. 4), stvara bitak na jednostavan način. Stoga je nemoguće da bilo kakve akcidentalne dispozicije unaprijed postoje u materiji prije supstancijalnog oblika i, dosljedno tome, prije duše.

Na prvi dakle razlog treba reći: Kako je očito iz prethodno izloženoga (čl. 4), oblik savršeniji po snazi sadržava niže oblike koliko ih god ima. I zato, postojeći kao jedan i isti, usavršava materiju prema različitim stupnjevima savršenstva. Po biti je naime jedan isti oblik, po kojem je čovjek biće u zbiljnosti i po kojem je tijelo i po kojem je nešto živo i po kojem je živo biće i po kojem je čovjek. Očevidno je međutim da svaki rod prate vlastite akcidencije. Kao što se dakle materija unaprijed zamišlja usavršena po bitku prije pojma tjelesnosti, poput drugih stvari, tako se prije tjelesnosti prethodno zamišljaju akcidencije koje pripadaju biću. I tako se u materiji unaprijed zamišljaju dispozicije prije oblika ne s obzirom na čitav njezin učinak, nego samo s obzirom na kasniji.

Na drugi razlog treba reći: Kvantitativne su dimenzije akcidencije što prate tjelesnost koja pristaje čitavoj materiji. Stoga se materija, već zamišljena s tjelesnošću i dimenzijama, može shvatiti kao rastavljena na različite dijelove da bi tako dobila različite oblike prema daljim stupnjevima savršenstva. Premda je naime po biti isti oblik koji materiji dodjeljuje različite stupnjeve savršenstva, kako je izloženo (uz 1), ipak se po razumskom razmatranju razlikuje.

Na treći razlog treba reći da se duhovna supstancija, koja se sjedinjuje s tijelom samo kao pokretačka snaga, s njime sjedinjuje po moći ili sposobnosti. Ipak ona upravlja njime i pokreće ga svojom moći i sposobnošću.

Članak 7

Sjedinjuje li se duša s tijelom živog bića posredstvom nekog tijela?

Kod sedmog je članka ovakav postupak: Čini se da se duša sjedinjuje s tijelom živog bića posredstvom nekog tijela.

1. Kaže naime Augustin u 7. knjizi djela *O Postanku doslovce*[1] da duša upravlja tijelom pomoću svjetla, tj. vatre, i zraka, a to je dvoje sličnije dahu. No vatra i zrak jesu tijela. Dakle duša se sjedinjuje s ljudskim tijelom posredstvom nekog tijela.

2. Osim toga, čini se da se ono čijim se uklanjanjem rastavlja spoj nekih združenih stvari nalazi među njima kao posrednik. Ali kad nestaje daha, duša se odjeljuje od tijela. Dakle dah, koji je vrlo tanano tijelo, posrednik je u spoju tijela i duše.

3. Osim toga, one stvari koje se mnogo razlikuju sjedinjuju se samo preko posrednika. A umska se duša razlikuje od tijela i time što je bestjelesna i time što je nepropadljiva. Čini se dakle da se s njime sjedinjuje posredstvom nečega što je nepropadljivo tijelo. A to je, čini se, neko nebesko svjetlo koje spaja elemente i svodi ih na jedno.

Ali tome se protivi ono što govori *Filozof* u 2. knjizi djela *O duši*[2] da ne treba pitati jesu li jedno duša i tijelo kao što ni to jesu li jedno vosak i lik. Ali lik se sjedinjuje s voskom bez posredstva nekog tijela. Dakle i duša s tijelom.

ODGOVARAM: Treba reći, kad bi se duša, prema mišljenju platonovaca (usp. čl. 1), sjedinjavala s tijelom samo kao pokretačka snaga, bilo bi umjesno kazati da se između duše čovjeka ili bilo kojeg živog bića i tijela upleću neka druga tijela kao posrednici. Zgodno je naime za pokretačku snagu pokretati nešto udaljeno pomoću bližih posrednika.

Ako se pak duša sjedinjuje s tijelom kao oblik, kao što je već (čl. 1) rečeno, nemoguće je da se s njime sjedinjuje posredstvom nekog tijela. Razlog je tome što se nešto naziva

1 Gl. 19; ML 34, 364.
2 Gl. 1, n. 7; 412 b 6.

jednim tako kao i biće. Oblik pak sam po sebi djeluje da stvar bude u zbiljnosti jer je on po svojoj biti zbiljnost i ne daje bitak preko nekog posrednika. Zato jedinstvo stvari, sastavljene od materije i oblika, nastaje po samom obliku koji se po sebi sjedinjuje s materijom kao njezina zbiljnost. I ne postoji ništa drugo što sjedinjuje nego djelatna snaga koja djeluje da materija bude u zbiljnosti, kako se kaže u 8. knjizi *Metafizike.*[3]

Odatle je jasno da su kriva mišljenja onih koji su tvrdili da između duše i tijela čovjekova postoje neka tijela kao posrednici. Među njima neki su platonovci govorili da umska duša ima prirodno s njom sjedinjeno nepropadljivo tijelo, od kojega se nikada ne odjeljuje, i da se posredstvom njega sjedinjuje s propadljivim ljudskim tijelom. – Neki su pak govorili da se spaja s tijelom posredstvom tjelesnog daha, a drugi su opet izjavljivali da se sjedinjuje posredstvom svjetla, za koje kažu da je tijelo, i prirode petog elementa (etera), tako da se vegetativna duša sjedinjuje s tijelom posredstvom svjetla zvjezdanog neba, osjetilna duša posredstvom svjetla kristalnog neba, a umska duša posredstvom svjetla vatrenog neba. No to se pokazuje netočnim i smiješnim koje zato što svjetlo nije tijelo, koje zato što peti elemenat materijalno ne ulazi u sastav smiješanog tijela, jer je nepromjenjiv, koje i zato što se duša sjedinjuje s tijelom neposredno kao oblik s materijom.

Na prvi dakle razlog treba reći da Augustin govori o duši ukoliko pokreće tijelo pa se zato služi riječju upravljanje *(administratio).* A istina je da krupnije dijelove tijela duša pokreće pomoću sitnijih. Prvo je pak oruđe pokretačke snage dah, kako kaže Filozof u knjizi *O uzroku kretanja živih bića.*[4]

Na drugi razlog treba reći, kad se ukloni dah, da se gubi spoj duše s tijelom ne zato što bi dah bio posrednik, nego zato što se uklanja stanje po kojem je tijelo spremno za takav spoj. No dah je ipak kao prvo oruđe pokreta posrednik u kretanju.

Na treći razlog treba reći: Duša se doduše vrlo mnogo razlikuje od tijela ako se stanja jednoga i drugoga razma-

3 VII gl. 6, n. 8; 1045 b 21.
4 Ili: O kretanju živih bića, gl. 10; 703 a 9.

traju odjelito. Stoga kad bi jedno i drugo imalo bitak odvojeno, trebalo bi da se umiješaju mnogi posrednici. No kako je duša oblik tijela, nema svoj bitak odijeljeno od bitka tijela, nego se svojim bitkom sjedinjuje s tijelom neposredno. Tako se naime i bilo koji oblik, ako se promatra kao zbiljnost, veoma razlikuje od materije koja je biće samo u mogućnosti.

Članak 8

Je li čitava duša u bilo kojem dijelu tijela?

Kod osmog je članka ovakav postupak: Čini se da čitava duša nije u bilo kojem dijelu tijela.

1. Kaže naime Filozof u knjizi *O uzroku kretanja živih bića*[1]. Ne treba da duša bude u svakom dijelu tijela, nego u nekom početku tijela žive druge stvari zato što su rođene istovremeno da vrše vlastito kretanje po prirodi.

2. Osim toga, duša se nalazi u tijelu čija je zbiljnost. A to je zbiljnost organskog tijela. Dakle se u organskom tijelu jedino i nalazi. Ali nije bilo koji dio ljudskog tijela organsko tijelo. Dakle duša nije čitava u bilo kojem dijelu tijela.

3. Osim toga, u 2. knjizi djela *O duši*[2] kaže se, kao što se dio duše odnosi prema dijelu tijela kao vid prema zjenici, da se tako čitava duša odnosi prema čitavom tijelu živog bića. Ako je dakle čitava duša u bilo kojem dijelu tijela, odatle slijedi da je svaki dio tijela živo biće.

4. Osim toga, sve se moći duše zasnivaju na samoj njezinoj biti. Ako je dakle duša čitava u bilo kojem dijelu tijela, slijedi da su sve moći duše u bilo kojem dijelu tijela, i tako će vid biti u uhu, a sluh u oku. A to je neumjesno.

5. Osim toga, kad bi u bilo kojem dijelu tijela bila čitava duša, bilo koji dio tijela izravno bi o njoj ovisio. Ne bi dakle jedan dio ovisio o drugome niti bi jedan dio bio važniji od drugoga, a to je očito krivo. Duša dakle nije u bilo kojem dijelu tijela čitava.

1 Ili: O kretanju živih bića, gl. 10; 703 a 34.
2 Gl. 1, n. 9. 11; 412 b 17-27

Ali tome se protivi što Augustin u 6. knjizi djela *O Trojstvu*[3] kaže da je duša u kojem mu drago tijelu i u čitavome čitava te da je čitava i u bilo kojem njegovu dijelu.

ODGOVARAM: Treba reći, kao što je drugdje već rečeno, kad bi se duša sjedinjavala s tijelom samo kao pokretačka snaga, da bi se moglo kazati da nije u bilo kojem dijelu tijela, nego samo u jednom preko kojega pokreće druge dijelove. Ali budući da se duša sjedinjuje s tijelom kao oblik, potrebno je da bude cjelovito i u svakom dijelu tijela. Oblik tijela nije naime akcidentalan, nego supstancijalan. Supstancijalni pak oblik nije savršenstvo samo cjeline nego bilo kojeg dijela. Budući naime da se cjelina sastoji od dijelova, oblik cjeline koji ne daje bitak pojedinim dijelovima jest oblik koji je složenost i red kao oblik kuće, a takav je oblik akcidentalan. Duša je naprotiv supstancijalan oblik, pa je zato potrebno da bude oblik i zbiljnost ne samo cjeline nego i svakoga dijela. I stoga kao što se, kad se duša povuče, kaže živo biće i čovjek samo dvosmisleno kao što i živo biće naslikano i isklesano u kamenu, tako je i s rukom i okom ili s mesom i košću, kako kaže Filozof.[4] Znak je toga što, kad se duša povuče, nijedan dio tijela ne obavlja svoj posao iako sve što sadržava vrstu sadržava i njezino djelovanje. Zbiljnost je pak u onome, čega je nešto zbiljnost. Zato treba da duša bude u čitavom tijelu i u bilo kojem njegovu dijelu.

A da se čitava nalazi u bilo kojem njegovu dijelu, može se razabrati odatle što, budući da je cjelina ono što se dijeli na dijelove, na temelju podjele na troje postoji cjelovitost od tri dijela. Ima naime neka cjelina koja se dijeli na kvantitativne dijelove kao čitava crta ili čitavo tijelo. Ima i neka cjelina koja se dijeli na dijelove pojma i biti. Kao što se ono što je definirano rastavlja na dijelove definicije, tako se i složenica rastavlja na materiju i oblik. Treća je pak cjelina moći koja se dijeli na dijelove sposobnosti.

Ali prvi način cjelovitosti ne pristaje oblicima osim možda po akcidenciji, i to samo onim oblicima koji se ravnodušno odnose prema kvantitativnoj cjelini i njezinim dijelovima. Tako je bjelini, što se tiče nje same, potpuno sveje-

3 Gl. 6; ML 42, 929
4 O duši II gl. 1 n. 8. 9; 419 b 9-17

dno da li će biti na čitavoj površini i na bilo kojem njezinu dijelu, pa zato kad se podijeli površina, dijeli se i bjelina po akcidenciji. No oblik koji traži različnost u dijelovima, a takva je duša, osobito duša savršenih živih bića, ne odnosi se jednako prema cjelini i dijelovima. Stoga se ne dijeli kvantitativnom diobom po akcidenciji. Tako se dakle kvantitativna cjelovitost ne može pripisati duši ni po sebi ni po akcidenciji. — No druga cjelovitost koja se opaža s obzirom na savršenstvo pojma i biti pristaje oblicima prikladno i po sebi. A slično i cjelovitost sposobnosti jer je oblik početak djelatnosti.

Ako bi se dakle o bjelini pitalo je li čitava na čitavoj površini i na bilo kojem njezinu dijelu, trebalo bi praviti razliku. Spomene li se naime kvantitativna cjelovitost koju bjelina ima po akcidenciji, ne bi čitava bjelina bila na bilo kojem dijelu površine. A slično treba kazati i o cjelovitosti sposobnosti. Više naime može djelovati na vid bjelina koja je na čitavoj površini nego bjelina koja je na nekom njezinu djeliću. Ali ako se spomene cjelovitost vrste i biti, čitava je bjelina na bilo kojem dijelu površine.

No budući da duša, kako je već rečeno, nema kvantitativnu cjelovitost ni po sebi ni po akcidenciji, dovoljno je kazati da je čitava duša u bilo kojem dijelu tijela po cjelovitosti savršenstva i biti, a ne po cjelovitosti sposobnosti. Ona naime nije u bilo kojem dijelu tijela po kojoj god svojoj moći, već po vidu u oku, po sluhu u uhu i tako u drugome.

Ipak, budući da duša traži različitost u dijelovima, treba imati na umu da se ona ne obazire na isti način na cjelinu i na dijelove, nego najprije i po sebi na cjelinu kao na nešto što joj je svojstveno i sukladno i može se usavršavati, a istom kasnije na dijelove prema tome kako su raspoređeni prema cjelini.

Na prvi dakle razlog treba reći da Filozof govori o pokretačkoj moći duše.

Na drugi razlog treba reći da je duša zbiljnost organskog tijela kao prve i njoj sukladne cjeline koja se može usavršavati.

Na treći razlog treba reći da je živo biće ono što se sastoji od duše i cjeline tijela, koja je ono prvo i njoj sukladno

što se može usavršavati. No duša se ne nalazi u dijelu, pa stoga ne treba da dio živog bića bude živo biće.

Na četvrti razlog treba reći da su neke od moći duše u njoj takve da nadvisuju čitavu sposobnost tijela, a to su um i volja. Zato se kaže da se takve moći ne nalaze ni u jednom dijelu tijela. Druge su moći zajedničke duši i tijelu. Stoga ne treba da bilo koja od tih moći bude u dijelu u kojem je duša, nego samo u onom dijelu tijela koji odgovara djelatnosti takve moći.

Na peti razlog treba reći da se kaže kako je jedan dio tijela važniji od drugog zbog različitih moći kojih su organi dijelovi tijela. Onaj naime dio koji je organ važnije moći ili koji poglavitije poslužuje tu moć važniji je dio tijela.

PITANJE 77

(S. th. I)

O SPOSOBNOSTIMA ŠTO PRIPADAJU MOĆIMA DUŠE OPĆENITO

Nadalje, valja razmotriti one sposobnosti što pripadaju moćima duše (usp. p. 75, uvod). Prvo, općenito; drugo, pojedinačno (p. 78).

U vezi s prvom temom odgovorit ćemo na osam pitanja:

1. Da li je bit duše njezina moć?
2. Da li postoji samo jedna moć duše ili ih ima više?
3. Kako se međusobno moći duše razlikuju?
4. O njihovu uzajamnom poretku.
5. Da li je duša nosilac svih moći?
6. Da li moći proizlaze iz biti duše?
7. Da li jedna moć nastaje iz druge?
8. Da li sve moći duše ostaju u njoj poslije smrti?

Članak 1

Da li je bit duše njezina moć?

Gore q. 54 a. 3; *Sent.* I d. 3 q. 4 a. 2; *Quodl.* X q. 3 a. 1; *De spirit. Creat.* a. 11; *Q. de anima* a. 12

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je bit duše njezina moć. Naime:

1. Augustin u IX knjizi *O Trojstvu*[1] kaže da se »pamet, spoznaja i ljubav nalaze u duši na način supstancije (substantialiter), ili — da se izrazim isto — na način bîti (essentialiter)«. A u X knjizi[2] dodaje da su »pamćenje, ra-

1 PL 42, 963; c. 4.
2 PL 42, 984; c. 11.

zum i volja jedan jedini život, jedna jedina pamet i jedna jedina bit«.

2. Osim toga: duša je odličnija od prve materije. A prva se materija poistovjećuje s njezinom moći. Dakle, tim prije duša.

3. Osim toga: supstancijalni je oblik jednostavniji od akcidentalnog. Dovoljno je promotriti kako supstancijalni oblik ne podliježe povećanjima ili smanjenjima napora, nego se sastòji u nečem nedjeljivom. A akcidentalni je oblik sama njegova moć. Dakle, tim prije je to supstancijalni oblik, koji je duša.

4. Zatim: osjetilna je moć počelo osjetilne spoznaje, a razumska je moć počelo razumske spoznaje. A prema Filozofu u II knjizi *O duši*[3], »duša je prvo počelo osjetilne i razumske spoznaje«. Dakle, duša se poistovjećuje s njezinim moćima.

5. Nadalje: sve što nije dio bîti neke stvari, pripada njezinoj akcidenciji. Ako je, dakle, moć duše izvan njezine bîti, slijedi da je ona neka akcidencija. To se, međutim, protivi onomu što Augustin kaže u IX knjizi *O Trojstvu* (usp. bilj. 1), gdje tvrdi da se prije spomenute stvari (1. razlog) »ne nalaze u duši kao u subjektu, kao što se boja i oblik nalaze u tijelu, jednako kao svaka druga kakvoća i kolikoća, budući da se svako bivstvo (entitas) takve vrste ne proteže izvan subjekta u kojemu se nalazi; duh (mens), naprotiv, može još ljubiti i spoznavati druge predmete«.

6. K tome: »jednostavniji oblik ne može biti subjekt[4]«. A duša je jednostavniji oblik, budući da nije sastavljena od materije i oblika, kao što smo već kazali (p. 75 čl. 5). Dakle, moć se duše ne može nalaziti u njoj samoj kao u nekom subjektu.

7. Napokon: akcidencija ne može prouzročiti neku supstancijalnu razliku. A »osjetilno« i »razumsko« supstancijalne su razlike što proizlaze iz osjetila i razuma, dviju moći duše. Dakle, moći duše nisu akcidencije. Stoga se čini da moć duše valja poistovjetiti s njezinom bîti.

ALI PROTIV iznesenih razloga govori Dionizije u 11. po-

3 C. 2 n. 12 (Bk 414A 12): S. Th., lect. 4 n. 271.
4 BOETIUS, *De Trin.* I. c. 2: PL 64, 1250.

glavlju knjige o *O nebeskoj hijerarhiji*[5]: »Nebeski se duhovi dijele na bit, moć i djelovanje«. Dakle, tim prije je jedno u duši bit, a drugo snaga ili moć.

ODGOVARAM: Nemoguće je ustvrditi da se bit duše poistovjećuje s njezinim moćima, premda su neki tako mislili. Da to dokažemo, dovoljna su nam zasada dva dokaza. Prvo, budući da moć i čin dijele biće i svaki rod bića, neophodno je da moć i čin pripadaju istomu rodu. Stoga, ako čin ne pripada rodu supstancije, tada niti moć, koja izriče poredak prema tom činu, ne pripada rodu supstancije. A djelovanje duše ne pripada rodu supstancije, budući da se to obistinjuje samo u Bogu, kojega se djelovanje poistovjećuje s njegovom supstancijom. Stoga Božja moć, kao počelo djelovanja, nije ništa drugo nego Božja bit. A to se ne može obistiniti niti kada je riječ o duši, niti kada je riječ o kojemgod stvorenju, kao što smo već vidjeli kad smo govorili o anđelima (p. 54 čl. 3).

Drugo, to također nije moguće niti onda kada izravno promatramo dušu. Promatrana, naime, u svojoj bîti, duša je čin. Kad bi, dakle, sama bit duše bila neposredno počelo njezina djelovanja, tada bi onaj, koji stvarno (actu) ima dušu, imao uvijek na stvarni način životna djelovanja, kao što je onaj, koji uvijek ima dušu, stvarno živ. — Duša, naime, nije čin usmjeren na jedan dalji čin ukoliko je oblik, nego je ona posljednja granica u postupku nastajanja. Stoga, ako se duša nalazi u mogućnosti prema jednom drugom činu, onda to ne treba pridavati njezinoj biti ukoliko je ona oblik, nego njezinim moćima. To je razlog što se duša, promatrana kao subjekt njezinih moći, naziva[6] »prvi čin« (actus primus), koji je usmjeren prema jednom drugom činu. — A poznato je da onaj, koji ima dušu, nije uvijek u činu u odnosu na životna djelovanja. Stoga se i u odredbi (in definitione) duše[7] kaže da je ona »čin nekoga tijela koje ima život kao mogućnost«, a ta mogućnost ipak »ne isključuje dušu«[8]. — Preostaje, dakle, zaključak da se bit duše ne poistovjećuje s njezinim moćima. Ništa, naime,

5 § 2: PG 3, 284.
6 ARISTOTELES, *De anima* 2 c. 1 n. 5 (Bk 412a 27); S. Th., lect. 1 n. 227.
7 Ibid. (Bk 412a 15): S. Th., lect. 1 n. 220.
8 Ibid. n. 10 (Bk 412b 25): S. Th., lect. 2 n. 240.

nije u mogućnosti prema jednom drugom činu ukoliko je čin.

Odgovaram na razloge: 1. Augustin govori o pameti ukoliko ona spoznaje i ljubi samu sebe. Na taj su način spoznaja i ljubav, ukoliko se odnose na nju samu kao na spoznajni i ljubljeni predmet, suštinski ili bitno u duši, budući da je sama suština ili bit duše ono što netko spoznaje i ljubi.

Slično valja shvatiti i drugu tvrdnju, da su one »jedan jedini život, jedan jedini duh i jedna jedina bit«. — Ili, kako tumače drugi, takav je govor istinit tada, kada moguću cjelinu (totum potestativum), što se nalazi u sredini između sveopće cjeline (totum universale) i sastavne cjeline (totum integrale), priričemo i jednoj i drugoj strani. Naime, sveopća je cjelina prisutna i u jednoj i u drugoj strani sa čitavom svojom bîti i moći, kao što je pojam »živo biće« (animal) prisutan i u čovjeku i u konju. Stoga se on u pravom smislu pririče svakoj pojedinoj strani. Naprotiv, sastavna se cjelina ne nalazi u svakoj strani, niti sa čitavom bîti, niti sa čitavom svojom moći. Zato se ona nipošto ne može priricati pojedinačnim stranama, ali se na neki način, premda ne u pravom smislu, može priricati svima zajedno, kao kad bismo, primjerice, rekli da su zidovi, krov i temelj kuća. Moguća se cjelina, naprotiv, nalazi u pojedinim stranama sa čitavom svojom biti, ali ne sa čitavom svojom moći. Zato se ona na izvjestan način može priricati svakoj strani, ali ne u tako točnom smislu kao sveopća cjelina. I upravo u tom smislu Augustin govori da su pamćenje, razum i volja jedna jedina bit duše.

2. Supstancijalni oblik je čin prema kojemu se prva materija nalazi u mogućnosti. Stoga mogućnost materije nije drugo nego njezina bit.

3. Djelovanje pripada složenom biću na isti način kao i bitak (esse); onaj, naime, koji djeluje, taj i postoji. Složeno pak biće prima supstancijalno postojanje od supstancijalnog oblika, a djeluje posredstvom moći što iz supstancijalnog oblika proizlazi. Stoga se djelatni akcidentalni oblik odnosi prema supstancijalnom obliku djelatnika (primjerice, toplina prema obliku vatre) kao što se moći duše odnose prema duši.

4. Činjenicu da je akcidentalni oblik počelo djelovanja također valja pripisati supstancijalnom obliku. Stoga je supstancijalni oblik prvo, ne i najbliže, počelo djelovanja. I u tom smislu Filozof tvrdi »da je duša počelo osjetilne i razumske spoznaje«.

5. Ako shvatimo akcidenciju kao stvar što označava supstanciju, tada ne može postojati posrednik između akcidencije i supstancije, budući da se u jednom određenom subjektu one suprotstavljaju kao tvrdnja i nijekanje, to jest kao bitak i ne-bitak. U tom je smislu neophodno da moći duše, koje se ne poistovjećuju s njezinom biti, budu akcidencije, a pripadaju drugoj vrsti kakvoće. No ako akcidenciju shvatimo kao jedno od pet Općih svojstava što se pririču, onda postoji nešto kao posrednik između supstancije i akcidencije. Naime, sve što pripada biti neke stvari, pripada njezinoj supstanciji. No ne možemo odmah nazvati akcidencijom sve što se nalazi izvan biti, nego samo ono što nije prouzročeno po bitnim počelima vrste. Jer, »vlastitosti« ne pripadaju biti stvari, a ipak su prouzročene po bitnim počelima vrste, pa se stoga i nalaze kao posrednik između biti i akcidencije, shvaćene kao svojstvo što se pririče. Na taj se način moći duše mogu nazvati posrednicima između supstancije i akcidencije, gotovo kao prirodna svojstva duše.

A kad Augustin tvrdi da se spoznaja i ljubav ne nalaze u duši kao akcidencije u subjektu, ne misli, u smislu prije iznesenog tumačenja (odg. na 1. razlog), na dušu ukoliko ona ljubi i spoznaje, nego ukoliko je ona predmet ljubavi i spoznaje. U tom smislu vrijedi njegovo obrazloženje. Kad bi se, naime, ljubav nalazila u ljubljenoj duši kao u subjektu, akcidencija bi nadilazila vlastiti subjekt, budući da duša ljubi i druge predmete.

6. Premda duša nije sastavljena od materije i oblika (materia et forma), ipak ima sama u sebi izvjesnu mogućnost, kako je već rečeno gore (p. 75 čl. 5 odg. na 4. razlog). Stoga ona može biti subjekt akcidencije. Navedeni tekst vrijedi kad je riječ o Bogu, koji je čisti čin (actus purus), a Boetije ga je izložio kad je o njemu govorio.

7. »Razumsko« i »osjetilno«, ukoliko su vrsne razlike, ne izvode se iz mogućnosti osjetila i razuma, već iz osjetilne i

razumske duše. No, budući da se supstancijalni oblici, koji su nam sami po sebi nepoznati, očituju preko akcidencija, nema nikakve zapreke da se akcidencije katkada upotrijebe mjesto supstancijalnih razlika.

Članak 2

Da li postoje mnoge moći duše?

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne postoje mnoge moći duše. Naime:

1. Razumska se duša u najvišem stupnju približava sličnosti s Bogom. A u Bogu postoji jedna jedina i jednostavna moć. Dakle, i u razumskoj duši.

2. Osim toga: što je jedna moć viša, to je jedinstvenija. A razumska duša nadvisuje u moći sve druge oblike. Dakle, ona mora imati jednu moć ili mogućnost u najvišem stupnju.

3. Nadalje: djelovanje pripada onomu tko ima postojanje u činu. A čovjek, prema različitim stupnjevima savršenstva, ima postojanje snagom iste bîti duše, kako smo već vidjeli gore (p. 76 čl. 3.4). Dakle, on se u izvršavanju mnogostrukih djelovanja različitih stupnjeva služi istom moći duše.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u II knjizi *O duši*[1] tvrdi da postoje mnoge moći duše.

ODGOVARAM: Neophodno je pretpostaviti da u duši postoje mnoge moći. Da bismo se u to uvjerili, trebamo promisliti, kako kaže Filozof u II knjizi *O nebu*[2], da najniža bića ne mogu postići savršeno dobro, već samo neko nesavršeno dobro, i to posredstvom neznatnih gibanja, dok bića, koja su od njih viša, postižu savršeno dobro mnogim gibanjima; na još se većem stupnju nalaze ona bića koja neznatnim gibanjima postižu savršeno dobro; najviše pak savršenstvo susrećemo kod onih bića koja postižu savršeno dobro bez ikakva gibanja. Primjer: najmanje je sklon zdravlju onaj, koji ne može postići savršeno zdravlje, ali s

1 C. 2 n. 2 (Bk 413b 9); c. 3 n. 1 (Bk 414a 30): S. Th., lect. 3 n. 261; lect. 5 n. 279.

2 C. 12 n. 3 (Bk 292a 22): S. Th., lect. 18 n. 2-5.

malo lijekova postiže malo zdravlja; skloniji je pak zdravlju onaj koji može postići savršeno zdravlje, ali pomoću mnogih lijekova; još bolje onaj kojemu je dovoljno malo lijekova: najbolje pak onaj koji bez lijekova ima savršeno zdravlje.

Valja, dakle, reći da bića, koja su niža od čovjeka, postižu samo neka pojedinačna dobra, pa stoga imaju samo rijetka i ograničena djelovanja i moći. Čovjek, naprotiv, ima mogućnost postići opće i savršeno dobro, budući da je kadar postići blaženstvo. No on se po prirodi nalazi na posljednjem stupnju među onima bićima koja su stvorena za blaženstvo. Stoga ljudska duša ima potrebu za mnogim i raznovrsnim djelovanjima i moćima. Anđeli, naprotiv, imaju potrebu za manjom različitošću moći. U Bogu pak ne postoji nijedna moć ili djelovanje, osim njegove bîti.

No postoji i jedan drugi razlog zbog kojega ljudska duša ima bogatstvo različitih moći, a taj je što se ona nalazi na granici između duhovnih i materijalnih stvorenja, pa stoga na nju utječu moći i jednog i drugog reda stvorenja.

Odgovaram na razloge: 1. Razumska se duša približava sličnosti s Bogom više od ostalih nižih stvorenja stoga što je kadra postići savršeno dobro mnogim i različitim sredstvima. I to je upravo njezin niži stupanj postojanja u odnosu na viša stvorenja.

2. Moć, obdarena većim jedinstvom, viša je ako se proteže na iste predmete. Naprotiv, viša je jedna umnogostručena moć ako obuhvaća veći broj stvari.

3. Jedna stvar ima samo jedno supstancijalno postojanje, ali njezina djelovanja mogu biti mnogostruka. Dakle, jedna je bît duše, a mnoge su njezine moći.

Članak 3

Da li se moći duše razlikuju po činima i predmetima?

De anima 2 lect. 6; *Q. de anima* a. 13

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se moći duše ne razlikuju po činima i predmetima. Naime:

1. Nijednu stvar u njezinoj vrsti ne određuje ono što dolazi poslije nje ili joj je izvanjsko. Čin pak dolazi poslije

mogućnosti, a predmet je opet neka izvanjska stvar. Dakle, moći ne mogu poprimiti vrstnu razliku po njima.

2. Osim toga: suprotne se stvari međusobno najviše razlikuju. Kad bi se, dakle, moći razlikovale po predmetima, slijedilo bi da se suprotne stvari ne bi mogle nalaziti u istoj moći. A to je krivo gotovo u svim slučajevima, budući da ista vidna mogućnost uočava bijelo i crno, kao što je isti okus koji osjeća slatko i gorko.

3. Nadalje: ako uklonimo uzrok, uklanjamo i učinak. Kad bi, dakle, razlika među moćima proizlazila iz različitosti predmeta, isti predmet ne bi mogao pripadati različitim moćima. A takva je tvrdnja očito kriva. Naime, spoznajna moć spoznaje isti onaj predmet za kojim moć težnje žudi.

4. K tome: ono što je po sebi uzrok nekog učinka, to ga neprestance i uzrokuje. A vidimo da neki predmeti, koji su međusobno različiti i koji pripadaju različitim moćima, pripadaju također i jednoj moći. Primjerice: zvuk i boja pripadaju vidu i sluhu, koji su različite moći, a ipak pripadaju i onoj jednoj moći, koja je zajednički osjet. Dakle, moći se međusobno ne razlikuju po različitosti predmeta.

ALI PROTIV: one stvari što dolaze kasnije, razlikuju se po onima što dolaze prije. A Filozof u II knjizi *O duši*[1] naučava da su »čini i djelovanja u razumskom redoslijedu prije moći, a još prije dolaze suprotne stvari«, to jest predmeti. Dakle, moći se razlikuju po činima i predmetima.

ODGOVARAM: Moć, baš ukoliko je moć, označava usmjerenje prema činu. Stoga narav moći moramo upoznati iz onoga čina prema kojemu je ona usmjerena. Dosljedno tomu, potrebno je da narav moći poprimi razliku na osnovi različite naravi čina. Čin pak sa svoje strane slijedi različitu narav predmeta. Naime, svako djelovanje pripada ili djelatnoj ili trpnoj moći (potentiae activae vel passivae). Predmet se, nadalje, odnosi na čin trpne moći, kao na svoje počelo ili djelatni uzrok. Primjerice: boja je uzrok gledanja ukoliko pokreće vid. U odnosu, naprotiv, prema činu djelatne moći, predmet se predstavlja kao dolazište ili svrha: predmet, na primjer, moći rasta (u živim bićima i biljkama) je ona savršena kolikoća (quantum perfectum)

1 C. 4 n. 1 (Bk 415a 18): S. Th., lect. 6 n. 304.

koja je i svrha rasta. Djelovanje, dakle, poprima svoje određenje od te dvije stvari, to jest ili od počela (djelatnika) ili od svrhe ili dolazišta. Naime, grijanje se razlikuje od hlađenja po tome, što prvo proizlazi iz toploga tijela, kao djelatnog počela, a svrha mu je (proizvesti) jedno drugo toplo tijelo; dok drugo proizlazi iz jednog hladnog tijela i usmjereno je na jedno drugo hladno tijelo. Neophodno je, stoga, da se moći međusobno razlikuju po činima i predmetima.

No ipak treba primijetiti da nuzgredni elementi ne određuju jednu vrstnu razliku. Živo biće, primjerice, prima boju kao jednu nuzgrednu stvar, pa stoga nemamo promjenu vrste kad se mijenja boja, nego samo onda kad se mijenjaju bitne odrednice, to jest posredstvom različitosti u osjetilnoj duši, koja može ali ne mora biti sjedinjena s razumom. Stoga »razumsko« i »nerazumsko« oblikuju različitosti koje dijele živo biće i prave od njega različite vrste. — Tako, dakle, u moći duše ne unosi različitost kakvagod različitost predmeta, nego samo različitost onih predmeta, prema kojima je moć po sebi usmjerena. Tako osjetilo po sebi označava poredak prema trpnoj kakvoći, koja se po sebi dijeli na boju, zvuk i slično, pa će stoga osjetilna moć boje, koja se zove vid, biti različita od osjetilne moći zvuka, koja se zove sluh. No trpnoj se kakvoći, primjerice boji, može nuzgredno dogoditi, (zbog subjekta), da bude muzičar ili gramatičar, velik ili malen, čovjek ili kamen. I stoga takve razlike ne unose u moći duše nikakvo razlučivanje.

Odgovaram na razloge: 1. Premda u odnosu na postojanje čin dolazi poslije mogućnosti, ipak je prije njega u redu nakane i po razumu, kao što i svrha dolazi prije djelatnog uzroka. — Premda je nešto izvanjsko, predmet je ipak počelo ili svrha djelovanja. A unutarnji sastojci jedne stvari imaju biti u razmjeru s njezinim počelom i njezinom svrhom.

2. Kad bi jedna moć bila po sebi okrenuta prema jednoj od suprotnih stvari kao prema svomu predmetu, bilo bi potrebno da druga suprotna stvar pripada jednoj drugoj moći. Naprotiv, moć duše nije sama po sebi okrenuta prema jednoj od suprotnih stvari, već prema njihovu zajedničkom razlogu; tako vid ne označava po sebi usmjerenje pre-

ma bjelini, već prema boji kao takvoj. To se događa stoga, što je jedna od suprotnih stvari na neki način počelo druge. One se, naime, međusobno odnose kao nešto savršeno prema nečemu nesavršenom.

3. Nema zapreke da jedna stvar, koja je u biti ista, bude različita u svom pojmu i tako pripada različitim moćima.

4. Viša moć po sebi ima oblikovni predmet mnogo širi od niže moći, jer: što je jedna moć viša, tim se na više predmeta proteže. Stoga ima mnogo stvari što zajednički imaju isti predmetni pojam, koji oblikuje vlastiti predmet jedne više moći, a koje se ipak međusobno razlikuju na osnovi različitih pojmova što oblikuju vlastiti predmet nižih moći. To je razlog što različiti predmeti, koji pripadaju različitim nižim moćima, ipak potpadaju pod samo jednu višu moć.

Članak 4

Da li u moćima duše postoji poredak?

Q. de anima a. 13 ad 10

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da u moćima duše ne postoji poredak. Naime:

1. među bivstvima što potpadaju pod jednu jedinu razdiobu, ne postoji »prije« i »poslije«, nego su ona po prirodi istodobna. A moći se duše razlikuju međusobno. Dakle, među njima ne postoji poredak.

2. Osim toga: moći duše označavaju poredak u odnosu na njihove predmete i u odnosu na samu dušu. A u odnosu na dušu među njima ne postoji poredak, jer je duša samo jedna. Isto tako i u odnosu na predmete, jer su oni posve različiti i nejednaki, kao na primjer boja i glas. Dakle, u moćima duše ne postoji nikakav poredak.

3. Još nešto: u moćima koje su međusobno uređene, nalazimo da djelovanje jedne zavisi od djelovanja druge. No, čin jedne moći duše ne zavisi od čina druge: vid, naime, može prijeći u čin bez sluha, i obratno. Dakle, među moćima duše ne postoji poredak.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u II knjizi *O duši*[1]

1 C. 3 n. 5; (Bk 414b 20-32): S. Th., lect. 5 n. 295-98.

uspoređuje dijelove ili moći duše s likovima (geometrijskim). A likovi imaju uzajamni poredak. Dakle, i moći duše.

ODGOVARAM: Budući da postoji samo jedna duša, a moći su mnoge, i budući da je nužno ići nekim izvjesnim redom od jedinstva prema množini, neophodno je isto tako da među moćima duše bude poredak.

Među njima pak možemo zapaziti tri vrste poretka. Dva proizlaze iz zavisnosti jedne moći od druge, a treći razabiremo po poretku predmeta. Zavisnost pak jedne moći od druge možemo promatrati pod dva vida: prvo, u poretku prirode, budući da savršena bivstva po prirodi dolaze prije onih koja su nesavršena; drugo, u redu nastajanja i vremena, budući da do savršenih stvari dolazimo polazeći od nesavršenih.

Ako, stoga, pažnju usmjerimo na prvu vrstu poretka, onda razumske moći dolaze prije osjetilnih; stoga njima upravljaju i izdaju im naređenja. Jednako tako, prema tom poretku, osjetilne moći dolaze prije moći biljne duše (anima vegetativa). — Ako pak pažnju usmjerimo na drugu vrstu poretka, imamo obratno. Naime, u redu nastajanja moći biljne duše dolaze prije moći osjetilne duše; stoga one pripravljaju tijelo za djelovanje tih posljednjih. Isto to valja reći i o osjetilnim moćima u odnosu na razumske moći. — Napokon, treća vrsta poretka uspostavlja redoslijed između moći osjetilne duše, kao što su vid, sluh i njuh. Naime, u prirodnom poretku najprije dolazi ono što je vidljivo, budući da je vidljivost zajednička nebeskim i zemaljskim tijelima. Zvuk, s druge strane, dakle ono što se može čuti, proizvodi se u zraku, koji po prirodi dolazi prije spajanja sastavnih dijelova, što je pretpostavka mirisa.

Odgovaram na razloge: 1. Vrste se u nekim rodovima mogu zbiljski odnositi jedna prema drugoj, poput brojeva i likova, premda se kaže da su istodobne, ukoliko su raspoređene u jednom istom rodu.

2. Taj poredak moći duše proizlazi iz duše ukoliko ona, premda je u biti jedna, ima usmjerenost prema različitim činima po jednom određenom redu; i proizlazi iz predmeta, kao i iz čina, na način kako je gore naznačeno (u »c«).

3. Razlog vrijedi, ako je riječ o moćima, koje su uređene

samo prema trećoj vrsti poretka. Naprotiv, one moći, koje su uređene prema drugim dvjema vrstama poretka, odnose se tako što djelovanje jedne zavisi od djelovanja druge.

Članak 5

Da li se sve moći duše nalaze u duši kao u subjektu?

De spirit. creat. a. 4 ad 3; *Compend. theol.* c. 89. 92

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se sve moći duše nalaze u duši kao u subjektu. Naime:

1. Moći duše odnose se prema duši kao što se moći tijela odnose prema tijelu. A tijelo je subjekt tjelesnih moći. Dakle, duša je subjekt različitih duševnih moći.

2. Osim toga: djelovanja moći duše pripisuju se tijelu zbog duše, budući, kako se kaže u II knjizi *O duši,*[1] da je »duša prvo počelo osjetilne i razumske spoznaje«. A moći su neposredna počela djelovanja duše. Dakle, moći se ponajprije nalaze u duši.

3. K tome: Augustin u XII knjizi *Doslovno tumačenje Knjige postanka*[2] tvrdi da duša neki osjetilni sadržaj, kao što je strah i tomu slično, ne dobiva preko tijela, dapače bez tijela, dok druge dobiva preko tijela. No duša ne bi mogla dobiti nikakav osjetilni sadržaj bez tijela, kad bi osjetilne moći imale jedan drugi subjekt izvan duše. Dakle, duša je subjekt osjetilnih moći, a iz istoga razloga i svih ostalih moći.

ALI PROTIV iznesenih razloga Filozof u knjizi *O snu i javi*[3] tvrdi da »osjetilna spoznaja nije isključivo vlasništvo duše ili tijela, već sastavljenog bića«. Dakle, osjetilna se moć nalazi u sastavljenom biću kao u subjektu, pa stoga nije samo duša subjekt svih svojih moći.

ODGOVARAM: Subjekt djelatne moći je ono bivstvo, koje je kadro djelovati. Naime, subjekt uvijek dobija ime po svojoj akcidenciji. A jedan je i isti subjekt onaj koji je kadar djelovati i onaj koji stvarno djeluje. Stoga je neophod-

1 C. 2 n. 12 (Bk 414a 12): S. Th., lect. 4 n. 271.
2 C. 7: PL 34, 459; c. 24: PL 34, 474.
3 C. 1 (Bk 454a 7): S. Th., lect. 1.

no da »moć pripada« istomu subjektu »kojemu pripada i djelovanje«, kako također tvrdi Filozof na početku knjige *O snu i javi.*

Očito je, međutim, kako je već prije rečeno (p. 75 čl. 2. 3; p. 76 čl. 1 odg. na 1. razlog), da postoje neka djelovanja duše, kao što su spoznavanje i htijenje, koja se izvršavaju bez tjelesnog organa. Stoga moći, koje su počela tih djelovanja, imaju sjedište u duši. – Postoje, međutim, i druga djelovanja duše, koja se izvršavaju preko tjelesnih organa: vid, primjerice, preko oka, a sluh preko uha. To vrijedi i za sva ostala djelovanja biljnog i osjetilnog života. Dakle moći, koje su počela takvih djelovanja, imaju sjedište u sastavljenom biću, a ne samo u duši.

Odgovaram na razloge: 1. Sve se moći nazivaju duševnima, ukoliko dušu promatramo kao njihovo počelo, a ne kao njihov subjekt: budući da sposobnost, koju složeno biće ima kako bi moglo izvršavati takva djelovanja, proizlazi također iz duše.

2. Duša ima sve te moći prije složenog bića, ne kao subjekt, već kao počelo.

3. Platon[4] je smatrao da je osjetilna spoznaja djelatnost svojstvena duši isto kao i razumska spoznaja. A Augustin se u mnogim filozofskim pitanjima služi Platonovim mišljenjem, ne na način da tvrdi, već da potvrdi. – Ipak u tom slučaju tvrdnju, da duša može imati neku osjetilnu spoznaju s tijelom, a drugu bez njega, možemo shvatiti na dva načina. Prvo, primjenjujući izraze »s tijelom« i »bez tijela« na čin osjetilne spoznaje, ukoliko ona proizlazi iz subjekta koji ima osjetilnu spoznaju. Na taj način nije moguća osjetilna spoznaja bez tijela, budući da čin osjetilne spoznaje ne može proizići iz duše, osim posredstvom jednog tjelesnog organa. Drugo, primjenjujući spomenute izraze na čin osjetilne spoznaje, ukoliko ona zavisi od predmeta. Na taj način duša prihvaća neke osjetilne spoznaje s tijelom, to jest kao one koje postoje u tijelu, kad, primjerice, ima osjetilnu spoznaju o rani, ili o drugim sličnim stvarima; druge, naprotiv, osjetilne spoznaje prima bez tijela, to jest kao stvari, koje ne postoje u tijelu, već samo u spozna-

4 U *Theaeteto* c. 29; in *Timaeo* c. 15.

ji duše, kad, primjerice, slušajući neku vijest poprimi osjećaj žalosti ili radosti.

Članak 6

Da li moći duše proizlaze iz njezine bîti?

Sent. 1d. 3 q. 4 a. 2

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da moći duše ne proizlaze iz njezine bîti. Naime:

1. Iz jednog jednostavnog bića ne proizlaze različite stvari. A bît je duše jedna i jednostavna. Dakle, moći duše, budući da su mnoge i različite, ne mogu proizlaziti iz njezine bîti.

2. Osim toga: ono iz čega neka stvar proizlazi, njezin je uzrok. No za bît duše ne možemo reći da je uzrok moći, kako je jasno onomu tko promotri pojedine rodove uzročnosti. Dakle, moći duše ne proizlaze iz njezine bîti.

3. Nadalje: proizlaženje naznačava neko gibanje. A nijedna stvar ne pokreće samu sebe, kako dokazuje Aristotel u VII knjizi *Fizike*[1], osim ako joj gibanje nije pridano zbog nekog njezina dijela, kao kad se kaže, primjerice, da se živo biće kreće samo od sebe u smislu što je jedan njegov dio onaj koji pokreće, a drugi je pokrenut. No niti duša ne pokreće samu sebe, kako opet dokazuje Aristotel u I knjizi *O duši*[2]. Dakle, duša nije sama po sebi uzrok svojih moći.

ALI PROTIV navedenih razloga: moći duše su neke njezine prirodne vlastitosti. A subjekt je uzrok svojih vlastitih akcidencija, tako da je i uključen u odredbu akcidencije, kako proizlazi iz VII knjige *Metafizike*.[3] Dakle, moći duše proizlaze iz njezine bîti kao iz svoga uzroka.

ODGOVARAM: Supstancijalni i akcidentalni oblik djelomično su slični, a djelomično različiti. Slični su zacijelo po tome što su i jedan i drugi zbilja te po jednom i po drugom nešto na neki način stvarno postoji. A razlikuju se u dvije stvari. Prvo, jer supstancijalni oblik daje bitak na posve

1 C. 1 n. 1. 2 (Bk 241b 24-33): S. Th., lect. 1 n. 2; cf. l. 8 c. 5 n. 8 (Bk 257a 33-b13): S. Th., lect. 1 n. 2-4.
2 C. 4 n. 10 (Bk 408a 34-b31): S. Th., lect. 10 n. 146.
3 VI c. 4 n. 6 (Bk 1029b 30): S. Th., lect. 3 n. 1318.

bezuvjetan način (esse simpliciter), a njegov je subjekt (to jest materija) tek biće u mogućnosti. Akcidentalni pak oblik ne daje bitak na posve bezuvjetan način, već jednu kakvoću, ili jednu kolikoću, ili druge načine postojanja, budući da je njegov subjekt biće koje već stvarno postoji. Stoga je jasno da se stvarnost postojanja nalazi prije u supstancijalnom obliku nego u njegovu subjektu; a budući da je u svakom rodu stvari ono što je prvo ujedno i uzrok, supstancijalni je oblik uzrok stvarnog postojanja bitka u njegovu subjektu. I obratno, stvarnost postojanja nalazi se u subjektu akcidentalnog oblika prije nego u samom akcidentalnom obliku; stoga je stvarnost postojanja subjekta uzrok stvarnog postojanja akcidentalnog oblika. Tako subjekt, ukoliko se nalazi u mogućnosti, postaje subjekt akcidentalnog oblika, no ukoliko stvarno postoji, onda ga i proizvodi. To vrijedi za vlastite i urođene akcidencije. Ako, naime, govorimo o izvanjskim akcidencijama, tada ih je jedino subjekt kadar prihvatiti, budući da takve akcidencije proizvodi jedan izvanjski djelatnik. — Drugo, supstancijalni i akcidentalni oblik razlikuju se i po tome, što je materija usmjerena prema supstancijalnom obliku, ili obratno: akcidentalni je oblik usmjeren prema savršenstvu subjekta, budući da je ono što je manje značajno, uvijek usmjereno prema onome što je značajnije.

Iz onoga pak što smo dosad rekli (čl. 5), proizlazi da je subjekt moći duše ili sama duša, koja zacijelo može biti subjekt akcidencije, ukoliko u sebi ima jednu izvjesnu mogućnost, kao što je već rečeno (čl. 1 odg. na 6. razlog; p. 75 čl. 5 odg. na 4. razlog), ili sastavljeno biće. A sastavljeno biće ima stvarno postojanje od duše. Stoga je očevidno da sve moći duše, bilo da se njihovo sjedište nalazi u samoj duši, bilo da se nalazi u sastavljenom biću, proizlaze iz bîti duše kao iz svoga počela; budući da, kako je već rečeno, akcidenciju uzrokuje subjekt ukoliko već stvarno postoji, a prima je u sebe ukoliko on još postoji kao mogućnost.

Odgovaram na razloge: 1. Iz jednog jednostavnog bića mogu po prirodi proizići mnoge stvari nekim određenim redom, a i zbog različitosti subjekata koji primaju. Tako, dakle, iz jedne bîti duše mogu proizići mnoge i

različite moći, bilo zbog poretka moći, bilo zbog različitosti tjelesnih organa.

2. Subjekt je u odnosu na akcidenciju svršni uzrok, a na neki način i djelatni; on je također i tvarni uzrok, ukoliko je subjekt koji prima samu akcidenciju. Iz toga možemo zaključiti da je bît duše ujedno svršni i djelatni uzrok svih njezinih moći; a za neke je također i subjekt koji prima.

3. Proizlaženje vlastitih akcidencija iz njihova subjekta ne zbiva se posredstvom neke promjene, nego po nekom prirodnom ishodu, kao što iz jednoga po prirodi proizlazi drugo; primjerice, kao što boja proizlazi iz svjetlosti.

Članak 7

Da li jedna moć duše nastaje iz druge?

Sent. 1 d. 3 q. 4 a. 3; d. 24 q. 1 a. 2;
Q. de anima a. 13 ad 7. 8

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da jedna moć duše ne nastaje iz druge. Naime:

1. Među stvarima što istodobno počinju postojati, jedna ne nastaje iz druge. A sve moći duše stvorene su zajedno s dušom. Dakle, jedna ne može nastati iz druge.

2. Osim toga: moći duše nastaju iz duše kao što jedna akcidencija nastaje iz svoga subjekta. No jedna moć duše ne može biti subjekt jedne druge, jer akcidencija ne može nastati iz jedne druge akcidencije. Dakle, jedna moć ne nastaje iz druge.

3. K tome: suprotne stvari ne proizlaze jedna iz druge, nego svaka proizlazi iz jednoga bitka iste vrste. A moći se duše dijele međusobno po suprotnosti, kao različite vrste. Dakle, jedna ne proizlazi iz druge.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što moći prepoznajemo po njihovim činima. A čin jedne prouzročen je djelovanjem druge. Čin mašte, primjerice, prouzročen je djelovanjem osjetila. Dakle, jednu moć duše uzrokuje druga.

ODGOVARAM: Kad više učinaka prirodnim redom proizlazi iz jednog jedinog počela, događa se da, kao što je to prvo uzrok svih, tako je njegov najneposredniji učinak na neki način uzrok daljih učinaka. A vidjeli smo prije (čl. 4)

da među moćima duše postoji mnogostruki poredak. Stoga jedna moć duše proizlazi iz bîti duše posredstvom druge moći.

No budući da se bît duše uspoređuje s moćima kao djelatno i svršno počelo, a i kao počelo koje prima ili samo po sebi ili zajedno s tijelom; i budući da su djelatna i svršna počela savršenija, a počelo što prima kao takvo je manje savršeno, slijedi da su moći duše, koje imaju prvenstvo savršenstva i prirode, počela drugih, bilo kao svršni, bilo kao njihovi djelatni uzroci. Vidimo, naime, da su osjetila usmjerena prema razumu, a ne obratno. Osjetila su zapravo neko nepotpuno sudjelovanje razuma. Stoga na osnovi njihova prirodnog proizlaženja ona ne neki način nastaju iz razuma kao nešto nesavršeno iz onoga što je savršeno. — Ako pak promatramo počelo što prima, nalazimo naprotiv da nesavršenije moći imaju prednost u odnosu na druge: dušu, primjerice, ukoliko ima osjetilnu moć, promatramo kao subjekt i na neki način kao materiju u odnosu na razum. Stoga nesavršenije moći u redu nastajanja dolaze prije: naime, (u ljudskom biću) najprije nastaje niže biće, pa onda čovjek.

Odgovaram na razloge: 1. Kao što moći duše proizlaze iz njezine bîti, ne posredstvom neke promjene, već po nekom prirodnom preobilju, budući da primaju postojanje zajedno s dušom, isto se tako zbiva s jednom moći u odnosu na drugu.

2. Akcidencija ne može po sebi biti subjekt jedne druge akcidencije; no jedna supstancija može prihvatiti jednu akcidenciju prije druge, na primjer, kolikoću prije kakvoće. Pod tim se vidom kaže da je jedna akcidencija subjekt druge, kao što je, primjerice, površina za boju, budući da supstancija prima akcidenciju prosredstvom jedne druge akcidencije. Isto možemo reći i za moći duše.

3. Suprotnost, što postoji između različitih moći duše, ista je kao i ona što postoji između onoga što je savršeno i onoga što je nesavršeno; to jest, kao ona koja postoji između različitih vrsta brojeva i (geometrijskih) likova. Ta pak suprotnost nije zapreka nastajanju jedne suprotne stvari iz druge, budući da nesavršena bića po prirodi proizlaze iz savršenih.

Članak 8

Da li sve moći duše ostaju u duši kad se ona odijeli od tijela?

Sent. 4 d. 44 q. 3 a. 3 q.a 1. 2; d. 50 q. 1. a. 1;
Contra Gent. 2, 81; *Quodl.* 10 q. 4 a. 2; *Q. de anima* a. 19;
De virt. card. q. 5 a. 4 ad 13

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da sve moći duše ostaju u duši i kad se ona odijeli od tijela. Naime:

1. U knjizi *O duhu i duši*[1] tvrdi se da se »duša dijeli od tijela noseći sa sobom osjetilo, maštu, razum, um i spoznaju, požudu i srdžbu«.

2. Osim toga: moći su duše njezine prirodne vlastitosti. A ono što je vlastito, uvijek prijanja i nikada se ne odvaja od bića kojemu pripada. Dakle, moći duše ostaju u njoj i poslije smrti.

3. Nadalje: moći duše, pa i one osjetilne, ne slabe sa slabljenjem tijela. U I knjizi *O duši*[2] tvrdi se: »Kad bi se jednom starcu usadilo oko mladića, zacijelo bi vidio kao i mladić«. No slabljenje je put što vodi raspadanju. Dakle, moći se duše ne raspadaju kad se raspadne tijelo, nego ostaju u odijeljenoj duši.

4. Još nešto: pamćenje je moć osjetilne duše, kako dokazuje Filozof[3]. A pamćenje ostaje u odijeljenoj duši, budući da u *Lukinu evanđelju* (16,25) čitamo da je bogatašu, koji se s dušom nalazio u paklu, bilo rečeno: »Sjeti se da si ti primio svoje dobro za svoga života«. Stoga pamćenje ostaje u odijeljenoj duši, a dosljedno tomu i sve ostale moći osjetilne duše.

5. K tome: radost i žalost nalaze se u požudnom dijelu, a on je moć osjetilnog dijela. Očigledno je pak da se odijeljene duše žaloste i da se raduju zbog nagrada ili kazni što ih primaju. Dakle, požudna snaga ostaje u odijeljenoj duši.

1 ALCHERUS CLARAVELLENSIS, c. 15: PL 40, 791; cf. *Q. de anima* a. 13 ad 1.
2 C. 4 n. 13 (Bk 408b 21): S. Th., lect. 10 n. 163.
3 *De mem. et remin.* c. 1 (Bk 450a 12): S. Th., lect. 2 n. 318.

6. Napokon: Augustin u XII knjizi *Doslovno tumačenje Knjige postanka*[4] tvrdi da će, kad duša bude potpuno odijeljena od tijela poslije smrti, gledati prividnim gledanjem, kao kada tijelo leži bez osjetila premda još nije sasvim mrtvo. A mašta je moć osjetilnog dijela. Dakle, postoji jedna moć osjetilnog dijela, koja će ostati u odijeljenoj duši, a dosljedno tomu ostaju i sve druge moći.

ALI PROTIV navedenih razloga čitamo u knjizi *O crkvenim vjerskim istinama*:[5] »Čovjek je sastavljen samo iz dvije supstancije, od duše s njezinim razumom, i od tijela s njegovim osjetilima«. Dakle, kad umre tijelo, osjetilne moći ne mogu ostati.

ODGOVARAM: Kao što smo već rekli (čl. 5—7), sve moći duše imaju samo u njoj svoje počelo. A neke među njima, kao što su razum i volja, imaju isključivo u njoj svoj subjekt. Ove posljednje moraju nužno ostati u njoj, pa i poslije raspada tijela. Druge, naprotiv, to jest moći osjetilnog i biljnog dijela, imaju svoj subjekt u sastavljenom ljudskom biću. A kad se raspadne subjekt, ne mogu ostati ni njegove akcidencije. Stoga prije spomenute moći ne ostaju stvarno (actu) poslije raspada sastavljenog bića, već ostaju samo skriveno (virtute tantum) u duši, kao u njihovu uzroku ili korijenu.

Stoga nije istinita tvrdnja nekih koji kažu da te moći ostaju u duši i poslije raspada tijela. — I još je veća laž tvrditi da u odijeljenoj duši ostaju čak i čini tih moći; jer one ne mogu nikako drukčije djelovati, već samo po tjelesnom organu.

Odgovaram na razloge: 1. Navedena knjiga nema znanstvenog ugleda. Stoga valja odbaciti što je ondje napisano istom lakoćom kojom je i napisano. — Ipak bi se moglo reći da duša odnosi sa sobom te moći, ne na stvaran način, nego na skriveni.

2. Moći koje po našem mišljenju ne ostaju stvarno u odijeljenoj duši, nisu samo vlastitosti duše, već ljudskog sastavljenog bića.

3. Kaže se da te moći ne slabe sa slabljenjem tijela zbog

4 C. 32: PL 34, 480.
5 C. 19: PL 42, 1216.

toga što duša ostaje nepromijenjena, a ona je njihovo djelatno počelo.

4. Ono sjećanje odnosi se na pamćenje što ga Augustin[6] pripisuje pameti, a ne pamćenju, koje je dio osjetilne duše.

5. U odijeljenoj duši ne postoji radost ili žalost osjetilne već razumne težnje, kao kod anđela.

6. U tom slučaju Augustin govori kao onaj koji je u traganju za istinom, a ne kao onaj koji želi tvrditi da je to istina. Stoga će on neke stvari iz te knjige opozvati.[7]

6 *De Trin.* l. 10 c. 11: PL 42, 983; l. 14 c. 7: PL 42, 1043.
7 *Retract.* l. 2 c 24: PL 32, 640.

PITANJE 78

(S. th. I)

O MOĆIMA DUŠE POJEDINAČNO

Nadalje, valja razmotriti moći duše pojedinačno (usp. p. 77, uvod). Zadatak je, međutim, teologa pojedinačno razmotriti samo razumske moći i moći težnje u kojima se nalaze kreposti (umne i ćudoredne). No budući da spoznaja tih moći u izvjesnoj mjeri zavisi od drugih, naše ćemo razmatranje o moćima duše pojedinačno podijeliti na tri dijela: prvo, raspravljat ćemo o moćima duše koje pretpostavlja razum; drugo, o moćima umne spoznaje; treće, o moćima težnje.

U vezi s prvim dijelom raspravit ćemo četiri pitanja:
1. O različitim vrstama moći duše.
2. O vrstama vegetativnog dijela.
3. O izvanjskim osjetilima.
4. O unutarnjim osjetilima.

Članak 1

Da li valja razlikovati pet rodova moći duše?

Gore q. 1 a. 3; *De verit.* q. 10 a. 1 ad 2; *De anima* 1 lect. 14; 2 lect. 3. 5; *Q. de anima* a. 13

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne treba razlikovati pet rodova moći duše, to jest vegetativne, osjetilne, moći težnje, moći gibanja u odnosu na mjesto i razumske moći. Naime:

1. Moći se duše nazivaju dijelovima duše. A svi filozofi, općenito smatraju da postoje samo tri dijela duše, i to: vegetativna, osjetilna i razumska duša. Dakle, postoje samo tri, a ne pet rodova moći duše.

2. Osim toga: moći su duše počela životnih djelovanja. No život nam se predstavlja u četiri oblika. Filozof, naime, u II knjizi *O duši*[1] piše: »Premda dopuštamo da postoje mnogi oblici života, kažemo da jedno biće živi, premda ono ima samo jedan od tih oblika, a to su: razum, osjetilo, gibanje u odnosu na mjesto ili gibanje u potrazi za hranom, umanjivanje i rast«. Dakle, postoje samo četiri roda moći duše, budući da su isključene moći težnje.

3. Zatim: nije potrebno uvoditi neki posebni rod u duši za ono što je zajedničko svim moćima. A težnja je zajednička svim moćima duše. Naime, vid teži prema odgovarajućem vidnom predmetu. Stoga se u *Sirahovoj knjizi* (40, 22) kaže: »Ljepota i ljupkost vesele oči, ali još više zelenilo polja«. Istim razlogom i svaka druga moć teži za vlastitim predmetom. Dakle, težnju ne treba ubrajati među posebne rodove moći duše.

4. Još nešto: počelo gibanja kod živih bića može biti ili osjetilo, ili razum, ili težnja, kako se kaže u III knjizi *O duši.*[2] Dakle, prije navedenim moćima duše nije potrebno dodavati neko počelo gibanja obzirom na mjesto kao jedan zasebni rod.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u II knjizi *O duši*[3] kaže: »Moći što smo ih naznačili jesu vegetativne, osjetilne, moći težnje, moći gibanja u odnosu na mjesto i razumske moći.

ODGOVARAM: U duši postoji pet rodova moći, a to su one što smo ih već naveli. Međutim, tvrdi se da postoje tri duše i četiri oblika života.

Razlog te različitosti krije se u činjenici što se duše razlikuju prema različitom načinu kojim životna djelovanja nadvisuju djelovanja tjelesnih stvari: cijela, naime, tjelesna priroda niža je od duše i služi joj kao materija i kao oruđe. Postoji, stoga, jedno djelovanje duše, koje u tolikoj mjeri nadilazi tjelesnu prirodu, da nema niti najmanju potrebu za nekim materijalnim organom kako bi se preko njega izrazilo. Takvo je djelovanje »razumske duše«. — No postoji i jedno drugo djelovanje duše, koje je nižega reda

1 C. 2 n. 2 (Bk 413a 22): S. Th., lect. 3 n. 253.
2 C. 10 n. 1 (Bk 433a 9): S. Th., lect. 15 n. 818.
3 C. 3 n. 1 (Bk 414a 31): S. Th., lect. 5 n. 279.

od prethodnoga; i ono se izražava, doduše, preko nekog materijalnog organa, ali ne i preko neke tjelesne kakvoće. Takvo je djelovanje »osjetilne duše«. Naime, premda se toplo i hladno, vlažno i suho, kao i druge slične tjelesne kakvoće zahtijevaju da bi osjetilo moglo djelovati, one ipak nisu uvjet da bi se djelovanje osjetilne duše moglo odvijati posredstvom snage takvih kakvoća, ali su one neophodne za potrebno raspoloženje organa. — Najniže pak između djelovanja duše je ono, koje se odvija preko jednog tjelesnog organa i snagom nekih fizičkih kakvoća. No i ono nadilazi djelovanje materijalne zbilje, budući da gibanja tjelesâ proistiću iz jednog izvanjskog počela, dok djelovanja, o kojima je riječ, proizlaze iz jednog unutarnjeg počela. A to je zajednički vid svih djelovanja duše, budući da svako životom nadahnuto biće (ens animatum) na neki način giba sama sebe. Takvo je također i djelovanje »vegetativne duše«. Probava, naime, i djelovanja što iz nje proizlaze, odvijaju se instrumentalno, posredstvom djelovanja topline, kako kaže Aristotel u II knjizi *O duši*.[4]

Rodovi, naprotiv, moći duše ralikuju se po predmetima. Što je, naime, jedna moć viša, to je općenitiji njezin pristup predmetu, kao što smo vidjeli gore (p. 77 čl. 3 odg. na 4. razlog). A predmet djelovanja duše možemo promatrati na tri načina. Postoje moći duše kojim predmet nije drugo, nego sâmo tijelo ujedinjeno s dušom. Moći ovoga roda nazivaju se »vegetativnim sposobnostima«. Naime, vegetativne moći djeluju samo u tijelu s kojim je sjedinjena duša. — No, postoji i drugi rod moći duše, koji obuhvaća predmet općenitije, to jest svako osjetilno tijelo, a ne samo tijelo sjedinjeno s dušom. — Postoji, međutim, i treći rod moći duše, koji zahvaća predmet još općenitije, to jest ne samo osjetilno tijelo, već sav bitak shvaćen općenito. Očito je, stoga, da ta dva posljednja roda moći imaju jedno djelovanje, koje se ne tiče samo onoga što je sjedinjeno s dušom, nego i izvanjskoga svijeta. — A budući da je potrebno, da onaj koji djeluje, bude na neki način sjedinjen s predmetom svoga djelovanja, neophodno je da izvanjska stvar, koja je predmet djelovanja duše, bude u odnosu s dušom na dva načina. Prvo, ukoliko ima sposobnost sjedi-

4 C. 4 n. 16 (Bk 416b 25): S. Th., lect. 6 n. 347.

niti se s dušom i naći se u njoj posredstvom jedne svoje slike. Tako imamo dva roda moći: »osjetilne« što streme prema manje općenitom predmetu, kao što je osjetilno tijelo, i »razumske« što obuhvaćaju jedan veoma široki predmet, kao što je bitak u svojoj sveopćenitosti. – Drugo, ukoliko je sama duša sklona težnji prema vanjskoj zbilji. I pod tim vidom imamo dva roda moći duše: u prvom se nalaze »moći težnje«, koje duši služe da bi se mogla okretati prema izvanjskom predmetu kao prema nekoj svrsi, koja je prva u redu nakane; u drugom se nalaze »moći gibanja u odnosu na mjesto«, a služe duši da bi mogla stremiti prema izvanjskoj stvari, kao prema cilju svoga djelovanja i gibanja; naime, svako se živo biće kreće da bi doseglo željeni i namjeravani predmet.

Životni se, međutim, oblici razlikuju prema različitim stupnjevima živih bića. Ima, naime, živih bića, kao što su biljke, koje imaju samo sposobnost vegetativnog života. Druga pak bića, na primjer kamenice, imaju osjetilni život sjedinjen s vegetativnim, premda nemaju sposobnost kretanja u prostoru. – Neka opet bića imaju i tu sposobnost kretanja u prostoru, kao na primjer potpuno živa bića koja, budući da trebaju mnoge stvari za život, imaju potrebu kretanja da bi mogla priskrbiti stvari neophodne za život, a koje su od njih udaljene. – Napokon, ima živih bića, a to su ljudi, kod kojih se na svim tim stupnjevima pridodaje i razum. – A biti obdaren tom moći težnje, ne predstavlja posebni stupanj kod živih bića, budući da težnja postoji posvuda gdje postoji osjetilo, kako kaže Aristotel u II knjizi *O duši.*[5]

Odgovaram na razloge – Time smo također dali odgovor na prva dva razloga.

3. »Prirodna težnja« nije ništa drugo nego prirođena sklonost svakog bića prema nekoj stvari. U tom smislu svaka moć, na poticaj prirode, želi vlastiti predmet. – Naprotiv, »težnja kod nižih živih bića« zavisi od nekog opažanja (primljenog utiska). A za takvu težnju nije dovoljna samo spoznaja predmeta, nego se zahtijeva jedna posebna moć duše. Naime, predmet je poželjan onako, kako se zbiljski nalazi u svojoj prirodi. On se, naprotiv, u spoznaj-

5 C. 3 n. 2 (Bk 414b 1): S. Th., lect. 5 n. 279

noj sposobnosti ne nalazi sa svojom prirodnom zbiljom, već samo posredstvom jedne slike. Stoga je očito da vid, primjerice, po prirodi teži predmetu gledanja samo u redu svoga djelovanja, to jest da bi gledao. Niže živo biće, naprotiv, teži sa svojim sposobnostima težnje prema viđenoj stvari, ne samo da bi je gledalo, nego i u vidu drugih koristi. ¬ A kad duša ne bi imala potrebu za stvarima, što su ih osjetila opazila, nego samo za djelatnošću samih osjetila, to jest da bi ih ona osjećala, ne bi bilo razloga promatrati moć težnje kao poseban rod moći duše, budući da bi tada bila dovoljna prirodna težnja samih moći.

4. Premda su osjetilo i težnja u potpunim živim bićima počela što pokreću, ipak osjetilo i težnja kao takvi nisu dovoljni da pokrenu gibanje, a da se ne posluže jednom drugom sposobnošću. Naime, kod nepokretnih živih bića postoji osjetilo i težnja, ali nedostaje sposobnost gibanja. Ta sposobnost nema svoje sjedište u težnji i osjetilu, što zapovijedaju gibanju, nego i u različitim tjelesnim udovima, da bi ih učinila sposobnima da poslušaju težnju duše što pokreće. Znak toga susrećemo u ovoj činjenici: kad, naime, udovi izgube prirodnu raspoloživost, više se ne pokoravaju težnji usmjerenoj prema gibanju.

Članak 2

Da li je opravdano vegetativne dijelove označavati kao sposobnost prehrane, rasta i rađanja?

Cont. Gent. 4, 58; *De anima* 1. 2 lect. 9; *Q. de anima* a. 13

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije opravdano vegatativne dijelove označavati kao sposobnost prehrane, rasta i rađanja. Naime:

1. Te se sposobnosti nazivaju »prirodnima«. A moći su duše iznad prirodnih moći. Dakle, te sposobnosti ne treba nazivati moćima duše.

2. Osim toga: ono što je zajedničko živim i neživim bićima ne treba označavati nekom posebnom moći duše. A rađanje je zajedničko svim tijelima koja su podložna rađanju i raspadanju, bilo da su živa bilo da su neživa. Dakle, sposobnost rađanja ne treba smatrati nekom moći duše.

3. K tome: duša je jača od tjelesne prirode. A tjelesna priroda istom djelatnom snagom daje vrstu i neophodnu kolikoću. Tim više, dakle, daje duša. Dosljedno tomu, sposobnost rasta i rađanja kao moći duše međusobno se ne razlikuju.

4. Napokon: svaku stvar uzdržava u bitku onaj tko joj daje bitak. A živo biće stiče bitak po moći rađanja. Dakle, ona ga i uzdržava u životu. A i sposobnost prehrane usmjerena je na očuvanje živog bitka, kako se govori u II knjizi *O duši*.[1] Postoji, naime, »moć koja je kadra spasiti onoga tko je prima« (ondje). Dakle, ne treba praviti razliku između sposobnosti prehrane i rađanja.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u II knjizi *O duši*[2] kaže da su djelatnosti ove duše: »rađati i upotrebljavati hranu« te »uzrokovati rast«.[3]

ODGOVARAM: Postoje tri moći vegetativnog dijela. Naime, vegetativno počelo, kao što je već rečeno (čl. 1), ima za predmet sâmo tijelo što ga oživljava duša. A jedno takvo tijelo ima potrebu trostrukog djelovanja duše. Prvo, da dobije bitak: i tom je cilju usmjerena moć »rađanja«. Drugo, da živo tijelo dostigne potrebnu kolikoću: i tom je cilju usmjerena moć »rasta«. Treće pak, da uzdrži tijelo živog bića u bitku i potrebnoj kolikoći: i tom je cilju usmjerena moć »prehrane«.

No moramo zamijetiti razliku između tih moći. Sposobnost prehrane i rasta proizvode, naime, svoj učinak u subjektu, u kojemu se nalaze, budući da se sâmo tijelo, sjedinjeno s dušom, razvija i uzdržava preko sposobnosti rasta i prehrane što se nalaze u istoj duši. Naprotiv, moć rađanja proizvodi svoj učinak, ne u istome tijelu, nego u nekom drugom, budući da nitko ne može roditi sama sebe. — Pod tim vidom sposobnost se rađanja približava na izvjestan način do dostojanstva osjetilne duše, koja usmjerava djelovanje na izvanjski svijet, premda na mnogo odličniji i mnogo obuhvatniji način: najviši stupanj niže prirode dodiruje, naime, najniži stupanj više prirode, kao što pokazu-

1 C. 4 n. 13 (Bk 416b 14): S. Th., lect. 9 n. 347.
2 C. 4 n. 2 (Bk 415a 25): S. Th., lect. 7 n. 309.
3 C. 2 n. 3 (Bk 413a 25): S. Th., lect. 3 n. 256; cf. L. 3 c. 9 n. 4 (Bk 432b 7): S. Th., lect. 14 n. 807.

je Dionizije u 7. poglavlju knjige *O božanskim imenima.*[4] — Stoga je među tim moćima moć rađanja ona koja izvršava ulogu svršnog i djelotvornog uzroka i ima najveće savršenstvo, kako kaže Aristotel u II knjizi *O duši,*[5] budući da je vlastitost savršenog bića »proizvesti jedno drugo biće iste vrste«.[6] Sposobnosti pak rasta i prehrane služe sposobnosti rađanja, a sposobnost prehrane služi također sposobnosti rasta.

Odgovaram na razloge: 1. One sposobnosti nazivamo »prirodnima« (fizičkima), bilo stoga što imaju učinak sličan onome što ga ima fizička priroda, koja također i sâma daje postojanje, kolikoću i trajanje (neživim tijelima) (premda spomenute sposobnosti imaju te moći na jedan viši način); bilo stoga što te sposobnosti izvršavaju svoje uloge služeći se kao oruđem djelatnim i trpnim kakvoćama (per qualitates activas et passivas), koje su počela prirodnih čina.

2. Kod neživih stvari nastajanje dolazi sasvim izvana. Rađanje, naprotiv, živih bića događa se na jedan viši način, preko neke stvari koja pripada samom živom biću, odnosno posredstvom sjemena, u kojemu je prisutno jedno počelo, kadro oblikovati neko tijelo. U živom biću ima, dakle, postojati jedna moć, po kojoj se to sjeme pripravlja: a to je moć rađanja.

3. Budući da rađanje živih bića proizlazi iz nekog sjemena, neophodno je da se u početku živo biće rodi u malenom fizičkom obujmu. Stoga je neophodno da ono u duši ima jednu moć, koja će biti prikladna privesti ga potrebnoj veličini. Naprotiv, neživa tijela nastaju iz već omeđene materije, pod djelovanjem jednog izvanjskog djelatnika. Stoga istodobno, prema uvjetu materije, primaju i vrstu i kolikoću.

4. Kako je već rečeno (čl. 1), djelovanje vegetativnog počela izvršava se posredstvom topline, koja ima zadaću uništiti vlagu. Da bi se, stoga, nadoknadio taj gubitak vlage, neophodna je moć prehrane, koja služi pretvaranju hrane

4 § 3: PG 3, 872; S. Th., lect. 4.
5 C. 4 n. 15 (Bk 416b 24): S. Th., lect. 9 n. 347.
6 Cf. ibid. c. 4 n. 8 (Bk 415a 26): S. Th., lect. 7 n. 11; takoder *Meteor.* 4 c. 3 n. 1 (Bk 380a 11).

u tjelesnu supstanciju. A to je neophodno i za djelovanje sposobnosti rasta i rađanja.

Članak 3

Da li je ispravno razlikovati pet izvanjskih osjetila?

Sent. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 5; *De anima* 2 lect. 14; *Q. de anima* a. 13

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije ispravno razlikovati pet izvanjskih osjetila. Naime:

1. Svojstvo je osjetila da spoznaju akcidencije. Akcidencije se pak dijele na mnogo rodova. A budući da se moći razlikuju po njihovim predmetima, čini se da bi se osjetila trebala umnogostručavati na osnovi broja rodova akcidencija.

2. Osim toga: veličina, oblik i ostale akcidencije što ih nazivamo »zajedničkim osjetilnim predmetima« ne poistovjećuju se s »nuzgrednim osjetilnim predmetima«, dapače od njih se razlikuju, kako se tvrdi u II knjizi *O duši.*[1] A bitna različitost predmeta unosi i različitost moći. Budući, dakle, da se veličina i oblik razlikuju više od boje nego zvuk, čini se potrebnijim da postoje različite osjetilne moći da bi spoznale veličinu i oblik, nego boju i zvuk.

3. Još nešto: jedno osjetilo zapaža samo jedan par suprotnih stvari, kao kad vid zapaža bijelo i crno. Opip, naprotiv, zapaža više suprotnih stvari: to jest toplo i hladno, vlažno i suho itd. Dakle, postoji više osjetila, a ne samo jedno. Dosljedno tomu, ima više od pet osjetila.

4. Napokon: vrsta se ne razlikuje od svoga roda. A okus je neka vrsta opipa. Dakle, nije potrebno tvrditi da postoji drugo osjetilo različito od opipa.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[2] kaže da »osim pet osjetila ne postoji nijedno drugo«.

ODGOVARAM: Neki su pokušavali pronaći osnovu za podjelu i broj izvanjskih osjetila u različitosti organa, odnosno u prevlasti što ga u njima ima jedan određeni elemenat, odnosno voda, zrak ili neka druga stvar. — Drugi su pak to pokušavali pronaći u sredstvu (koje služi kao

1 C. 6 n. 1 (Bk 418a 8): S. Th., lect. 13 n. 386.
2 C. 1 n. 1 (Bk 424b 22): S. Th., lect. 1 n. 566.

predmet osjetilne spoznaje), kao što je zrak, voda itd., a koje može biti unutarnje ili izvanjsko (coniunctum vel extrinsecum). — Treći su to napokon pokušavali pronaći u različitosti prirode osjetilnih kakvoća, već prema tome da li kakvoća pripada jednom jednostavnom tijelu ili proizlazi iz složenosti.

No nijedno od tih mjerila nije točno. Naime, moći ne postoje zbog organa, nego organi postoje zbog moći. Stoga ne postoje različite moći zbog toga što postoje različiti organi, nego je priroda oblikovala različite organe zbog toga da bi se oni uskladili s različitim moćima. — Isto je tako ona različitim osjetilima dodijelila različita sredstva, već prema tome kako su zahtijevala djelovanja moći. — Obzirom pak na prirodu kakvoće osjetilnog predmeta, nije osjetilo ono koje ima sposobnost da je upozna, nego razum.

Stoga osnovu broja i podjele izvanjskih osjetila trebamo pronaći u onome što u vlastitom smislu i po bîti pripada osjetilu. To znači da je osjetilo jedna trpna moć, koja postoji zato da bi je promijenio izvanjski osjetilni predmet. Dakle, izvanjski predmet, kao uzrok promjene osjetila, u vlastitom je smislu ono što osjetilo zapaža, pa se prema njegovim različitostima razlikuju (međusobno) i osjetilne moći.

A postoje dvije vrste promjene: jedna prirodna (fizička), a druga duhovna. Prirodna, ukoliko onaj, koji izvodi promjenu, prima oblik prema svom prirodnom bitku, onako kao što je ugrijani predmet primio toplinu. Duhovna, ukoliko onaj, koji izvodi promjenu, prima oblik na duhovni način, kao što se događa s oblikom boje zjenice koja zbog toga primanja ne biva obojena. A za djelovanje osjetila traži se ta duhovna promjena, preko koje se nakana osjetilnog oblika nalazi u organu osjetila. Inače, kad bi bila dovoljna sama prirodna promjena za osjetilnu spoznaju, sva bi prirodna tijela imala osjetilnu spoznaju, kad bi bila izložena promjeni.

No u nekim osjetilima, kao što je »vid«, nalazimo samo jednu duhovnu promjenu. — U drugima pak, osim duhovne promjene, postoji i prirodna; ili isključivo od strane predmeta, ili i od strane organa. Od strane predmeta po-

stoji prirodna promjena prostornog značenja, u zvuku, koji je predmet »sluha«, budući da se zvuk proizvodi udaranjem i titranjem zraka. Prirodna se promjena ostvaruje također posredstvom promjene mirisa, koji je predmet »osjetila mirisa«, jer je neophodno da tijelo, kako bi iz njega izlazio miris, bude na neki način promijenjeno toplinom. — A od strane organa postoji prirodna promjena u »opipu« i »okusu«: naime, pri dodiru toplih predmeta ruka se zagrije, a pri dodiru s vlažnim predmetima jezik se ovlaži. No organi mirisa i sluha pri sticanju osjetilne spoznaje ne podliježu prirodnim promjenama, osim na posve nuzgredan način.

Budući da djeluje bez prirodne promjene organa i predmeta, vid je najduhovnije, najsavršenije i najopćenitije osjetilo. Zatim dolazi osjetilo sluha, a iza njega slijedi osjetilo mirisa. Oba ova podrazumijevaju prirodnu promjenu od strane predmeta. Gibanje pak u prostoru još je savršenije, pa u prirodnom poretku dolazi prije u odnosu na gibanje pri promjeni, kako dokazuje Aristotel u VIII knjizi *Fizike*.[3] Naprotiv, opip i okus u najvišem su stupnju materijalna osjetila, a o njihovoj različitosti govorit ćemo nešto kasnije (odg. na 3. i 4. razlog). — Iz toga proizlazi da prva tri osjetila ne djeluju služeći se nekim unutarnjim sredstvom, budući da nijedna prirodna promjena ne smije promijeniti njegov organ, kao što se, naprotiv, događa kod ta dva posljednja osjetila.

Odgovaram na razloge: 1. Nemaju sve akcidencije po svojoj prirodi sposobnost uzrokovati promjene, nego samo kakvoće treće vrste proizvode promjene. Stoga su one sâme predmet osjetila, jer, kako kaže Aristotel u VII knjizi *Fizike*,[4] »isti uzroci, koji uzrokuju promjene u neživim bićima, uzrokuju promjene i u osjetilu«.

2. Veličina, lik i tima slične akcidencije, što ih nazivamo »zajedničkim osjetilnim predmetima«, nalaze se između »nuzgrednih osjetilnih predmeta« i »vlastitih osjetilnih predmeta«, koji su (neposredni) predmet osjetila. Naime, vlastiti osjetilni predmeti po prirodi i izravno uzrokuju u organu promjenu, budući da pripadaju kakvoćama što mi-

3 C. 7 n. 2 (Bk 260a 28): S. Th., lect. 14 n 3.
4 C. 2 n. 4 (Bk 244b 12): S. Th., lect. 4 n. 2.

jenjaju. – Svi pak zajednički osjetilni predmeti sa svoje se strane svode na kolikoću. A po veličini i broju očevidno je da su oni vrste kolikoće. A lik je kakvoća kolikoće, budući da lik nije ništa drugo nego krajnja granica veličine. Tako su gibanje i mirovanje predmet osjetila, ukoliko se određeni subjekt nalazi na jedan ili više načina u odnosu prema svojoj veličini ili prostoru, to jest u poretku prema gibanju pri rastu ili prema gibanju u prostoru, ili u odnosu na kakvoću osjetilnog predmeta, kao u gibanju pri promjeni. Stoga zapaziti gibanje i mirovanje znači na izvjestan način zapaziti zajedno jednu i mnoge stvari. A kolikoća je najbliži subjekt kakvoće što uzrokuje promjenu, kao što je to površina u odnosu na boju. Stoga zajednički osjetilni predmeti ne mijenjaju osjetilo izravno i snagom svoje prirode, nego snagom kakvoće osjetilnih predmeta, kao što to čini površina posredstvom boje. – Ipak, oni su »nuzgredni osjetilni predmeti«, budući da zajednički osjetilni predmeti unose neku različitost u promjeni osjetila. Naime, jedna velika površina ne izaziva promjenu osjetila kao jedna mala, budući da se i sâma bjelina naziva velikom ili malom, pa se stoga dijeli prema subjektu u kojemu se nalazi.

3. Imajući na umu ono što, čini se, veli Filozof u II knjizi *O duši*,[5] osjetilo opipa je jedno u rodu, ali se po vrsti dijeli na mnoga osjetila; stoga i obuhvaća različite skupine suprotnih stvari. Ta se osjetila ipak ne razlikuju međusobno po organu, nego istodobno postoje po cijelome tijelu; stoga se njihova razlika ne zapaža. – Naprotiv, okus koji je kadar osjetiti slatko i gorko, nalazi se istodobno s opipom na jeziku, a ne po cijelome tijelu; zato ga je lako razlikovati od opipa.

Moglo bi se ipak odgovoriti da se svaki od onih parova suprotnih stvari podudara u jednom najbližem rodu, ali svi se stječu u jednom zajedničkom rodu, koji je u svojoj sveopćenitosti upravo predmet opipa. No taj zajednički rod nema neku posebnu oznaku, kao što, uostalom, i najbliži rod topline i hladnoće ostaje bez pobliže oznake.

4. Prema Filozofu[6] osjetilo okusa nije drugo nego poseb-

5 C. 11 (Bk 422b 17-424a. 16): S. Th., lect. 22. 23 n. 517-550.

6 *De anima* l. 2 c. 9 n. 2 (Bk 421a 18); c. 11 n. 5 (Bk 423a 17): S. Th., lect. 19 n. 481; lect. 22 n. 529.

na vrsta opipa, koji se isključivo nalazi u jeziku. Stoga se ne razlikuje od opipa po rodu, nego samo od onih vrsta opipa, koje se nalaze po cijelome tijelu.

Kad bi, naprotiv, opip bio jedno jedino osjetilo, zbog jednog zajedničkog pojma predmeta, tada bi trebalo odgovoriti, da se okus razlikuje od opipa na osnovi različitosti promjene što se dogodila u osjetilima. Naime, opip je podložan ne samo duhovnoj nego i prirodnoj (fizičkoj) promjeni svoga organa prema kakvoći koja mu je upravo predočena. Naprotiv, organ okusa ne podliježe nužno prirodnoj promjeni prema kakvoći koja mu je upravo predočena, to jest jezik ne postaje sladak ili gorak, nego prema prethodnoj kakvoći na kojoj se temelji ukus, to jest prema vlažnosti koja je predmet opipa.

Članak 4

Da li je ispravno razlikovati unutarnja osjetila?

Q. de anima a. 13

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nije ispravno razlikovati unutarnja osjetila. Naime:

1. Zajedničko i vlastito ne mogu biti dijelovi jedne podjele. Stoga se »zajedničko osjetilo« ne smije navoditi među osjetilnim unutarnjim moćima, kao moć što se razlikuje od vlastitih izvanjskih osjetila.

2. Osim toga: nije potrebno uvoditi neku unutarnju spoznajnu moć ondje, gdje su dovoljna vlastita izvanjska osjetila. A vlastita izvanjska osjetila kadra su donositi sud o osjetilnim predmetima; budući da svako osjetilo donosi sud o vlastitom predmetu. Čini se da su ona također kadra zapažati i vlastite čine: jer, budući da je utisak osjetilnog premdeta nešto posredno između moći i predmeta, čini se da bi vid trebao lakše zapažati predmet svoga gledanja kao njemu najbliži, nego li boju; a to vrijedi i za druga osjetila. Da bi se postigao taj cilj, nije, dakle, bilo neophodno uvoditi unutarnju sposobnost što je nazivamo »zajedničkim osjetilom«.

3. K tome: prema Filozofu,[1] mašta i pamćenje načini su

1 *De mem. et remin.* c. 1 (Bk 450a 10): S. Th., lect. 2 n. 318.

prvotnog središta sposobnosti osjetilne spoznaje. A ti se načini spoznaje ne razlikuju po svom subjektu. Dakle, pamćenje i maštu ne treba smatrati zasebnim moćima mimo osjetila.

4. Nadalje: razum mnogo manje zavisi od osjetila nego bilo koja moć osjetilnog dijela. A razum ne spoznaje nijedan predmet, ako ga nije primio od osjetila. Stoga u I knjizi *Druge Analitike*[2] Aristotel kaže da onaj »tko nema jedno osjetilo, nema ni odgovarajuće znanje«. Dakle, tim se manje smije tvrditi da postoji jedna zasebna moć u osjetilnom dijelu za spoznaju onih zadanih namjera (intentiones) što ih ne spoznaje osjetilo, a nazivaju je »prosudbenom moći« (vis aestimativa).

5. Zatim: čin umovanja, koji se sastoji u uspoređivanju, povezivanju i razlučivanju, i čin »prisjećanja« (actus reminiscitivae potentiae), koji je kao neki silogizam u postupku istraživanja, nisu manje udaljeni u odnosu na čin prosudbene moći i moći pamćenja, nego li što je čin prosudbene moći udaljen od čina mašte. Dakle, ili valja dodati moć »umovanja« i »prisjećanja« kao moći različite od prosudbene moći i moći pamćenja, ili prosudbenu moć i moć pamćenja valja promatrati kao stopljenu s maštom.

6. Napokon: Augustin u XII knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige postanka*[3] tvrdi da postoje tri roda gledanja, i to: tjelesno, koje se događa preko osjetila; duhovno, koje se događa preko moći zamišljanja ili mašte; umno, koje se odvija u razumu. Dakle, ne postoji neka unutarnja sposobnost između osjetila i razuma osim sposobnosti zamišljanja.

ALI PROTIV navedenih razloga Avicena u knjizi *O duši* (dio 4 pogl. 1) tvrdi da postoji pet osjetilnih unutarnjih moći, i to: »zajedničko osjetilo, mašta, moć zamišljanja, moć prosudbe i moć pamćenja«.

ODGOVARAM: Priroda nikada nije nepotpuna u stvarima što su prijeko potrebne. Stoga valja ustvrditi da u osjetilnoj duši ima toliko djelovanja, koliko je potrebno za život potpunog bića (ad vitam animalis perfecti). One pak među tim djelatnostima, što se ne mogu svesti na jedno

2 C. 18 (Bk 81a 38): S. Th. lect. 30 n. 2.
3 C. 6–7: PL 34, 458–459; c. 24: PL 34, 474.

počelo, zahtijevaju različite moći, budući da moći duše nisu drugo, nego najbliže počelo njezina djelovanja.

Valja, dakle, imati na umu, da se za život potpunog bića ne zahtijeva samo spoznaja stvari kad je osjetilni predmet nazočan, nego i kad je on odsutan. Inače se živo biće ne bi kretalo u potrazi za nekom odsutnom stvari, budući da baš gibanje i djelovanje živog bića proizlazi iz spoznaje; inače bi se ostvarivalo baš protivno tomu, posebice kod potpunih živih bića, koja se kreću od jednoga mjesta na drugo (moventur motu processivo); budući da se ona kreću prema spoznatim ali odsutnim predmetima. Stoga je neophodno da živo biće snagom osjetilne duše prima ne samo izraze osjetilnih predmeta kad ga njihova nazočnost promijeni, nego i da bude kadro zadržati ih i sačuvati. A primanje i zadržavanje jesu čini koji kod tjelesnih bića pripadaju različitim počelima: naime, vlažna tijela primaju dobro, a zadržavaju loše; protivna se pak pojava događa kod suhih tijela. Stoga, budući da je osjetilna moć čin jednog tjelesnog organa, mora također postojati jedna moć, koja će prihvatiti izraze osjetilnih predmeta, a druga koja će ih sačuvati. — Nadalje, na umu valja imati i ovu činjenicu: kad bi se živa bića kretala samo u slučaju kad je utisak osjetilnog predmeta ugodan ili neugodan, tada bi trebalo ustvrditi da u njima postoji samo spoznaja oblika što su ih spoznala osjetila, a pred kojima osjećaju ugodnost ili strah. Živo biće, naprotiv, ima potrebu da traga za nekim stvarima ili da ih izbjegava, ne samo zbog toga što su ugodne ili neugodne pri utisku osjetilnog predmeta, nego i zbog nekih drugih djelovanja i koristi, ili zbog nekih šteta. Tako ovca, kad vidi da dolazi vuk, bježi, ne zbog toga što joj nije po volji boja ili oblik, nego zbog toga što je on njezin prirodni neprijatelj; isto tako ptica skuplja slamke, ne zato što se one dopadaju osjetilima, nego zato što su korisne da od njih načini gnijezdo. Potrebno je, dakle, da živo biće spozna te zadane namjere što ih ne uočavaju izvanjska osjetila. Dakle, zacijelo ima postojati jedno zasebno djelatno počelo, koje će biti kadro uočiti te spoznaje; budući da one ne proizlaze iz promjene osjetila, kao spoznaja osjetilnih kakvoća.

Na taj, dakle, način za primanje oblika osjetilnih pred-

meta služi »vlastito« i »zajedničko« osjetilo. O razlici među njima govorit ćemo kasnije (odg. na 1. i 2. razlog). — Da bi se, međutim, ti oblici zadržali i sačuvali, služi nam »mašta« ili »moć zamišljanja«, koje su zapravo isto, budući da su mašta i moć zamišljanja neka vrsta spremnice oblika primljenih preko osjetila. — Da bismo, naprotiv, spoznali zadane namjere, što izmiču vlastitim osjetilima, služi nam »moć prosudbe«. — Napokon, da bismo mogli te posljednje sačuvati, služi nam »moć pamćenja«, koja je neka vrsta spremnice tih zadanih namjera. Dokaz za to imamo u činjenici što kod živih bića sjećanje proizlazi iz neke od tih zadanih namjera, to jest da li je neka stvar škodljiva ili korisna. Među te zadane namjere valja ubrojiti i spoznaju prošlosti kao takve, a to je predmet pamćenja.

Obzirom na osjetilne oblike valja još promotriti da ne postoji razlika između čovjeka i ostalih živih bića. Slične su, naime, promjene kojima su podložni od strane osjetilnih izvanjskih predmeta. Postoji, međutim, razlika obzirom na zadane namjere. Naime, ostala živa bića imaju spoznaju tih zadanih namjera samo po nekom prirodnom porivu, dok čovjek do njih dolazi i po nekoj vrsti umovanja. Stoga ona moć, koja se kod drugih živih bića naziva »prirodna moć prosudbe«, kod čovjeka se naziva »moć umovanja«, budući da čovjek te zadane namjere dostiže nekom vrstom umovanja. Stoga se ta sposobnost, kojoj liječnici pripisuju određeni organ, to jest središnji dio mozga, naziva i »pojedinačnim razumom«. On, naime, prikuplja pojedinačne spoznajne podatke (intentiones individuales), kao što spoznajni razum prikuplja one sveopće (intentiones universales). — Što se pak tiče moći pamćenja, čovjek poput ostalih živih bića nema samo sposobnost brzog sjećanja prošlosti, nego ima i »prisjećanje«, pomoću kojega nastoji prizvati uspomene o spoznajnim konkretnim i pojedinačnim podacima nekim gotovo silogističkim postupkom.

Avicena, međutim, tvrdi da postoji i peta moć (nav. mj.), što se nalazi kao posrednik između prosudbene moći i moći zamišljanja, a koja ujedinjuje i razjedinjuje maštovne predodžbe (formas imaginatas); kako se događa, primjerice, kad pomoću maštovne predodžbe o zlatu i maštovne predodžbe o brdu sastavljamo jednu predodžbu o zlatnom

brdu, koje pak nikada nismo vidjeli. Na takvo djelovanje, međutim, nikad, ne nailazimo kod ostalih živih bića, nego samo kod čovjeka, kod kojega je sposobnost zamišljanja kadra to postići. Njoj to djelovanje pripisuje također i Averoes u knjizi *O osjetilu i osjetilnim predmetima* (pogl. 8).

Dakle, nije potrebno u osjetilni dio uvoditi više od četiri unutarnje sposobnosti, i to: zajedničko osjetilo, moć zamišljanja, moć prosudbe i moć pamćenja.

Odgovaram na razloge: 1. (Prvo) unutarnje osjetilo naziva se »zajedničkim«, ne zato što se ono zajednički može priricati mnogim stvarima, poput nekoga roda, nego zato što je ono zajednički korijen i počelo izvanjskih osjetila.

2. Vlastito osjetilo donosi sud o vlastitom osjetilnom predmetu, razlikujući jedan predmet od drugih što potpadaju pod isto osjetilo; oko, primjerice, razlikuje bijelo od crvenoga ili zelenoga. Ako je, naprotiv, riječ o tome da treba napraviti razliku između bijeloga i slatkoga, onda to ne može učiniti ni vid ni okus. Potrebno je, naime, da onaj tko pravi razliku između dviju različitih stvari, obje spozna. Dakle, neophodno je da donošenje jednog takvog suda pripada zajedničkom osjetilu, u kojem se, kao u jednom zajedničkom cilju, stječu sve osjetilne spoznaje. Ono također spoznaje i utiske osjetilnog predmeta, kao kada netko opazi da gleda. To pak ne može učiniti vlastito osjetilo, koje spoznaje samo oblik osjetilnog predmeta po kojem je podložno promjeni; a u toj se promjeni upotpunjuje gledanje, iz kojega opet slijedi jedna druga promjena u zajedničkom osjetilu, koje od svoje strane spoznaje gledanje.

3. Kao što jedna moć nastaje iz duše posredstvom druge, kako smo već kazali (p. 77 čl. 7), isto tako duša može biti podložna moći drugoga posredstvom jedne druge moći. I upravo u tom smislu kažemo da su mašta i pamćenje načini prvotnog središta sposobnosti osjetilne spoznaje.

4. Premda djelovanje uma ima početak u osjetilu, ipak um u predmetu što ga je spoznao osjetilom spoznaje mnogo više od onoga što može zapaziti osjetilo. Na isti način postupa i prosudbena moć, premda u nižem stupnju.

5. Sposobnosti umovanja i pamćenja imaju u čovjeku toliku uzvišenost, ne zbog onoga što je vlastito osjetilnom di-

jelu, nego zbog neke privlačnosti i blizine sa sveopćim razumom, kao po nekom prelijevanju. Stoga te sposobnosti nisu različite nego iste, premda savršenije od onih što se nalaze u drugim živim bićima.

6. Gledanje, što se zbiva posredstvom tjelesnih predodžbi, a u odsutnosti tjelesa, Augustin naziva duhovnim gledanjem. Stoga je očevidno da je ono zajedničko svim unutarnjim spoznajama.

PITANJE 84.

KAKO DUŠA ZDRUŽENA S TIJELOM SHVAĆA TJELESNI SVIJET KOJI STOJI NIŽE OD NJE

Članak 6.

Dobiva li se umska spoznaja od osjetilnih stvari?

Kod šestog je članka ovakav postupak: Čini se da se umska spoznaja ne dobiva od osjetilnih stvari.

1. Kaže naime Augustin u knjizi *Osamdeset tri pitanja*[1] *da se čista istina ne smije očekivati od tjelesnih osjetila,* i to dokazuje dvojako. Na prvi način time *što se sve do čega dolazi tjelesno osjetilo mijenja bez ikakva vremenskog prekida, a ono što ne ostaje ne može se opažati.* Na drugi način time *što od svega što opažamo pomoću tijela, i kad to nije na domaku osjetila, ipak doživljujemo slike toga kao u snu ili u bunilu, a osjetilima ne možemo razlikovati da li zamjećujemo ono što je osjetilno ili pak lažne slike toga. Ništa se naime ne može opažati što se ne razlikuje od lažnoga.* I tako on zaključuje da se istina ne smije očekivati od osjetila, nego da nju spoznaje umska spoznaja. Dakle, umska se spoznaja ne smije očekivati od osjetila.

2. Osim toga, Augustin u 12. knjizi *Doslovnog tumačenja Postanka*[2] kaže: *Ne smije se smatrati da tijelo vrši neko djelovanje na duh kao da bi duh poput materije bio podvrgnut djelovanju tijela. Na svaki je naime način onaj koji stvara odličniji nego stvar iz koje on nešto stvara.* Stoga zaključuje da *sliku tijela ne stvara u duhu tijelo, nego sam duh u sebi samome.* Dakle, umska spoznaja ne potječe od osjetila.

3. Osim toga, učinak se ne pruža iznad moći svog uzroka. No umska se spoznaja pruža iznad osjetilnih stvari. Spoznajemo naime neke stvari koje ne možemo spoznati opa-

1 Pit. 9; ML 40, 13
2 Gl. 16; ML 34, 467

žanjem. Umska, dakle, sposobnost ne potječe od osjetilnih stvari.

Ali tome se protivi ono što *Filozof* dokazuje u 1. knjizi *Metafizike*[3] i na kraju *Druge analitike*[4], naime, da je izvor naše spoznaje u opažanju.

ODGOVARAM: Treba reći da je mišljenje filozofa o tom pitanju bilo trojako. Demokrit je naime tvrdio *da je jedini uzrok bilo koje naše spoznaje to što od tjelesa koja zamišljamo dolaze i ulaze u našu dušu slike,* kako kaže Augustin u *Poslanici Dioskoru.*[5] I Aristotel u knjizi *O snu i bdjenju*[6] govori kako je Demokrit tvrdio da spoznaja nastaje *pomoću slika i njihova istjecanja* (defluxiones). Uzrok toj tvrdnji bilo je to što koliko sam Demokrit, toliko drugi stari filozofi prirode nisu držali da se um razlikuje od osjetila, kako kaže Aristotel u knjizi *O duši.*[7] I zato, kako se osjetilo mijenja djelovanjem osjetilnog, smatrali su da svaka naša spoznaja nastaje samo promjenom prouzrokovanom od osjetilnih stvari. A Demokrit je tvrdio da do te promjene dolazi istjecanjem slika.

Platon je pak obrnuto tvrdio da se um razlikuje od osjetila i da je on nematerijalna moć koja se u svojoj djelatnosti ne služi tjelesnim organom (usp. pit. 75, čl. 3). A kako se ono što je bestjelesno ne može mijenjati djelovanjem tjelesnoga, tvrdio je da umska spoznaja ne nastaje promjenom uma izazvanom osjetilnim stvarima, nego sudjelovanjem u odvojenim misaonim oblicima (idejama), kako je već rečeno (čl. 4. 5). A osjetilo uzeo je on kao neku moć koja djeluje sama po sebi. Stoga se ni samo osjetilo, budući da je neka duhovna snaga, ne mijenja djelovanjem osjetilnih stvari, nego se njihovim djelovanjem mijenjaju organi osjetila, a tom promjenom duša se na neki način potiče da u sebi oblikuje vrste osjetilnih stvari. To mišljenje, čini se, dodiruje Augustin u 12. knjizi *Doslovnog tumačenja Postanka,*[8] gdje kaže *da ne osjeća tijelo, nego duša preko tijela, kojim*

3 Gl 1, br. 2,4; 981 a 2
4 Knj. 2, gl. 15, br. 5; 100 a 3
5 Poslanica 118, gl. 4; ML 33, 446
6 O proricanju, gl. 2; 464 a 2
7 Knj. 3, gl. 3, br. 1. 2; 427 a 17-29
8 Gl. 24; ML 34, 475

se ona služi kao nekim glasnikom da bi u sebi samoj oblikovala ono što joj se javlja izvana. Tako dakle, prema Platonovu mišljenju, ni umska spoznaja ne potječe od osjetilnoga, a također ni osjetilna spoznaja potpuno od osjetilnih stvari, nego osjetilne stvari potiču osjetilnu dušu na opažanje, a na sličan način osjetila potiču umsku dušu na shvaćanje.

No Aristotel je krenuo srednjim putem. Tvrdio je naime[9], u skladu s Platonom, da se um razlikuje od osjetila. Ali postavio je tvrdnju da opažanje nema vlastita djelovanja bez sudjelovanja tijela, tako da opažanje nije djelatnost samo duše nego duše i tijela zajedno.[10] Na sličan način tvrdio je on to o svim djelatnostima osjetilnog dijela. Kako dakle nije nepriličnо da osjetilno, koje se nalazi izvan duše, nekako djeluje na dušu i tijelo, Aristotel se složio s Demokritom u tome da je djelovanje osjetilnog dijela prouzrokovano utiskom osjetilnih stvari na osjetila, ali ne putem istjecanja, kako je tvrdio Demokrit, nego nekom djelatnošću. Jer je Demokrit, kako je vidljivo iz 1. knjige djela *O rađanju*[11], tvrdio da svaka djelatnost nastaje utjecajem atoma. Aristotel[12] je pak tvrdio da um djeluje bez sudjelovanja tijela. No ništa tjelesno ne može vršiti utisak na bestjelesnu stvar. I zato, da bi se prouzrokovala umska djelatnost, prema Aristotelu, nije dovoljan utisak osjetilnih tjelesa, nego se traži nešto plemenitije jer, kako sam kaže, *ono što djeluje vrednije je od onoga što trpi.*[13] Ali ipak to nije tako da bi umska djelatnost bila u nama prouzrokovana samim utiskom nekih viših stvari, kako je tvrdio Platon, nego ono više i plemenitije što djeluje, a što on naziva aktivnim umom *(intellectus agens),* o kojem smo već prije govorili (pit. 79, čl. 3. 4), čini predodžbene slike primljene od osjetila zbiljski shvatljivim pomoću neke apstrakcije.

Prema tome, dakle, umska je djelatnost prouzrokovana od osjetila preko predočaba. Ali jer predodžbe ne mogu da

9 O duši, knj. 3, gl. 3, br. 2.3; 427 b 6-14
10 Usp. O snu, gl. 1; 454 a 7
11 Gl. 8, br. 1.2; 324 b 25; 325 a 2
12 O duši, knj. 3, gl. 4, br. 4.5; 429 a 18-27
13 Ibid. gl. 5, br. 2; 430 a 18

promijene potencijalni um, nego treba da budu zbiljski shvatljive preko aktivnog uma, ne može se kazati da je osjetilna spoznaja cjelovit i potpun uzrok umske spoznaje, nego je ona na neki način većma materija uzroka.

Na prvi dakle razlog treba reći da se iz onih Augustinovih riječi može razabrati da se istina ne smije očekivati isključivo od osjetila. Traži se naime svjetlo aktivnog uma pomoću kojega u promjenjivim stvarima nepromjenjivo spoznajemo istinu i razlikujemo same stvari od njihovih slika.

Na drugi razlog treba reći da Augustin ne govori o umskoj sposobnosti, nego o spoznaji pomoću mašte. A budući da, prema Platonovu mišljenju, moć mašte ima djelovanje koje pripada samo duši, Augustin, da bi pokazao kako tjelesa ne utiskuju svoju sliku u moć mašte, poslužio se istim razlogom koji navodi Aristotel (nav. mj. br. 13) da dokaže kako je aktivni um nešto odijeljeno, jer je *ono što djeluje dakako vrednije od onoga što prima djelovanje.* Prema toj tvrdnji treba bez sumnje moći mašte pridati ne samo pasivnu sposobnost nego i aktivnu. No ako, prema Aristotelovu[14] mišljenju, prihvatimo da djelatnost mašte pripada zajednici duše i tijela, iz toga ne slijedi nikakva poteškoća jer je osjetilno tijelo plemenitije od animalnog organa po tome što se odnosi prema njemu kao biće u zbiljnosti prema biću u mogućnosti, npr. kao obojeno u zbiljnosti prema zjenici koja je obojena u mogućnosti. Ipak bi se moglo reći: Iako prva promjena moći mašte nastaje kretanjem osjetilnih stvari, *jer je mašta,* kako se kaže u knjizi *O duši*[15]*, kretanje izazvano osjetilnim opažanjem,* ipak u čovjeku postoji neka djelatnost duše koja dijeljenjem i spajanjem oblikuje različite slike stvari, čak i one koje nije primila od osjetila. U tom smislu mogu se prihvatiti Augustinove riječi.

Na treći razlog treba reći da osjetilna spoznaja nije potpun uzrok umske spoznaje, pa zato nije čudno ako se umska spoznaja proteže iznad osjetilne.

14 Ibid. knj. 1, gl. 1, br. 9; 403 a 5
15 Ibid. knj. 3, gl. 3, br. 13; 429 a 1

3. UM, RAZUM, VRSTE SPOZNAJE

PITANJE 79

(S. th. I)

O MOĆIMA UMNE SPOZNAJE

Nadalje, raspravljat ćemo o moćima umne spoznaje. U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na trinaest pitanja:

1. Da li je um moć duše ili je on njezina bit?
2. Ako je moć, pitamo da li je trpna moć?
3. Ako je trpna moć, pitamo da li treba tvrditi da postoji i djelatni um?
4. Da li je on neka stvar duše?
5. Da li je djelatni um jedan jedini za sve?
6. Da li se pamćenje nalazi u umu?
7. Da li je ono moć različita od uma?
8. Da li je razum moć različita od uma?
9. Da li su viši i niži razum različite moći?
10. Da li je umna spoznaja moć različita od uma?
11. Da li su spekulativni i praktički um dvije različite moći?
12. Da li je sindereza neka moć umnog dijela?
13. Da li je savjest neka moć umnog dijela?

Članak 1

Da li je um neka moć duše?

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da um nije neka moć duše, nego da je on sâma njezina bît. Naime:

1. Um se poistovjećuje s pameću. A pamet nije neka moć duše, nego njezina bît. Augustin, naime, u IX knjizi *O Troj-*

stvu[1] kaže: »Pamet i duh ne izriču se u odnosnom smislu (relative), nego označuju bît«. Dakle, um je sama bît duše.

2. Osim toga: različiti rodovi moći duše nisu sjedinjeni u nekoj moći, nego u samoj bîti duše. A moć težnje i spoznajna moć različiti su rodovi moći duše, kako kaže Aristotel u II knjizi *O duši;*[2] no one se nalaze sjedinjene u pameti, budući da Augustin u X knjizi *O Trojstvu*[3] stavlja umnu spoznaju i volju u pamet. Dakle, pamet i um nisu neka moć, nego sama bît duše.

3. Nadalje: Grgur u propovijedi na Uzašašće[4] kaže da »čovjek spoznaje umom zajedno s anđelima«. No anđeli se nazivaju »Pameti« i »Umovi« (p. 54 čl. 3 razlog 1). Dakle, čovjekova pamet i um nisu neka moć duše, nego sama duša.

4. K tome: jedna je supstancija kadra imati umnu spoznaju po tome što je nematerijalna. A duša je nematerijalna po svojoj bîti. Dakle, čini se da je duša po svojoj bîti umna.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof promatra umnu spoznaju kao neku moć duše.

ODGOVARAM: Imajući na umu ono što smo prije rekli (p. 54 čl. 3; p. 77 odg. na 1. razlog), neophodno je reći da je um neka moć duše, a ne sama njezina bît. Naime, samo u slučaju kad se djelovanje poistovjećuje s bîti djelatnika, neposredno je počelo djelovanja sama bît djelatnika. Kao što se, naime, moć odnosi prema djelovanju kao prema svome činu, tako se i bit odnosi prema bitku. A um se poistovjećuje sa svojim bitkom samo u Bogu. Dakle, samo je u Bogu um isto što i njegova bît, dok kod drugih stvorenja obdarenih umnom spoznajom um nije drugo nego neka moć bića umom obdarena.

Odgovaram na razloge: 1. Katkada upotrebljavamo pojam »osjetilo« da bismo označili moć, a katkada da bismo označili samu osjetilnu dušu, budući da se osjetilna duša naziva po svojoj glavnoj moći, koja je osjetilo. Jednako tako dušu, obdarenu umnom spoznajom, katkada

1 C. 2: PL 42, 962.
2 C. 3 n. 1 (Bk 414a 31): S. Th., lect. 5 n. 279.
3 C. 11: PL 42, 983.
4 *In Evang.* l. 2 hom. 29: PL 76, 1214.

nazivamo »umom«, kao po najglavnijoj od njezinih moći. U tom smislu Aristotel i u knjizi *O duši*[5] piše da je »um neka supstancija«. Isto tako i Augustin[6] kaže da je pamet »duh« ili »bît«.

2. Moć težnje i spoznajna moć različiti su rodovi moći duše, budući da su različiti i njihovi predmeti. No moć se težnje djelomično podudara s težnjom, a djelomično sa osjetilom obzirom na način djelovanja, koje se odvija preko tjelesnih organa ili bez njih, budući da težnja u svemu slijedi spoznaju. Pod tom točkom motrišta Augustin tvrdi da se volja nalazi u pameti, a Filozof[7] da se nalazi u razumu.

3. U anđelima ne postoji druga moć, nego samo umna, a postoji i volja koja prati um. Stoga se anđeo naziva »Pamet« i »Um«, budući da se sva njegova moć nalazi u toj sposobnosti. Duša, naprotiv, ima mnoge druge moći, kao što su osjetilne i vegetativne, pa je stoga slučaj različit.

4. Nematerijalnost stvorene supstancije, obdarene umnom spoznajom, ne poistovjećuje se s njezinim umom, nego ona po nematerijalnosti ima moć umne spoznaje. Nije stoga potrebno da um bude supstancija duše, nego njezina snaga i moć.

Članak 2

Da li je um trpna moć?

Sent. 3 d. 14 a. 1 q.a 2; *De verit.* q. 16 a. 1 ad 13; *De anima* 3 lect. 7. 9

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da um nije trpna moć. Naime:

1. Svako biće trpi zbog materije, a djeluje zbog oblika. Umna se snaga, međutim, temelji na nematerijalnosti supstancije obdarene umnom spoznajom. Čini se, dakle, da um ne može biti trpna moć.

2. Osim toga: umna je moć neraspadljiva, kao što smo

5 C. 4 n. 13 (Bk 408b 18): S. Th., lect. 10 n. 163.
6 *De Trin.* l. c. nt. 91; et l. 14 c. 16: PL 42, 1053.
7 *De anima* 3 c. 9 n. 3 (Bk 432b 5): S. Th., lect. 14 n. 802.

prije rekli (p. 75 čl. 6). No Aristotel u III knjizi *O duši*[1] kaže da bi »um bilo raspadljiv, kad bi bio trpna moć«. Dakle, umna moć nije trpna.

3. Još nešto: »Onaj koji djeluje, odličniji je od onoga koji prima«, kako govori Augustin u XII knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige postanka*,[2] i Aristotel u III knjizi *O duši* (nav. mj.). A sve su moći vegetativnog dijela djelatne, premda su one najniže među moćima duše. Dakle, s mnogo su više razloga djelatne sve umne moći, koje su najviše.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[3] tvrdi da »umno spoznati znači na neki način trpjeti«.

ODGOVARAM: Pojam »trpjeti« upotrebljava se u tri različita značenja. Prvo, u pravom i vlastitom smislu, kad se od jednoga bića oduzima nešto što mu pripada po prirodi ili po vlastitoj sklonosti: na primjer, kad voda izgubi svježinu zbog topline, kad se čovjek razboli ili kad se ražalosti. — Drugo, u manje vlastitom smislu kaže se da netko trpi onda kad gubi neku stvar, bilo da mu ona odgovara, bilo da mu škodi. U tom se smislu kaže da ne trpi samo onaj tko se razboli, nego i onaj tko ozdravi; ne samo onaj tko se ražalosti, nego i onaj tko se razveseli, ili tkogod se na bilo koji način mijenja ili giba. — Treće, u jednom veoma širokom smislu kaže se da netko trpi, da bi se samo označilo da prima ono, prema čemu je bio u mogućnosti, budući da se nalazio u mogućnosti, a da pri tom ništa ne gubi. U tom se smislu može reći da trpi sve što prelazi iz moći u čin, premda time poprima neko savršenstvo. Upravo je u tom smislu naša umna spoznaja jedna trpnja.

To pak možemo dokazati na ovaj način. Već smo prije rekli (p. 78 čl. 1) da um svojim djelovanjem obuhvaća bitak u njegovoj sveopćenitosti. Promatrajući kako se um ponaša prema bitku, obuhvaćenom u njegovoj sveopćenitosti, otkrit ćemo da li se um nalazi u zbilji ili u mogućnosti. Postoji, naime, um koji se prema sveopćem bitku odnosi poput zbilje čitavog bitka. Takav je božanski um, koji je sama Božja bît, u kojoj se iskonski i uključno već od prije nalazi sav bitak kao u svom prvom uzroku. Stoga se božanski um

1 *De anima* 3 c. 9 n. 3 (Bk 432b 5): S. Th., lect. 14 n. 802.
2 C. 16: PL 34, 467.
3 C. 4 n. 9 (Bk 429b 24): S. Th., lect. 9 n. 720.

ne nalazi u mogućnosti, nego je on čista zbilja. — A nijedan se stvoreni um ne može odnositi kao zbilja prema cjelini sveopćeg bitka, budući da bi tada bilo potrebno reći da postoji beskonačno biće. Stoga svaki stvoreni um snagom svoje bîti nije zbilja svih spoznajnih predmeta, nego se prema njima odnosi kao mogućnost prema zbilji.

Mogućnost se pak u odnosu na zbilju može nalaziti u dva različita položaja. Postoji, naime, neka mogućnost koja se neprestance usavršava kroz zbilju, kao što smo već rekli kad smo raspravljali o materiji nebeskih tijela (p. 58 čl. 1). Postoji, naprotiv, neka druga mogućnost, koja se ne nalazi neprestance u zbilji, nego joj je svojstveno da iz mogućnosti prelazi u zbilju, kao što se događa u tijelima što nastaju i što se raspadaju. — Dakle, anđeoski se um neprestance nalazi u zbilji u odnosu na vlastite spoznajne predmete zbog svoje blizine s prvim umom, koji je čista zbilja, kao što smo već prije rekli. Ljudski um, naprotiv, koji je najniži u poretku bića obdarenih umom i najudaljeniji od savršenstva božanskog uma, nalazi se u mogućnosti prema spoznajnim predmetima, i od početka je, da se poslužimo Aristotelovom izrekom u III knjizi *O duši* (nav. mj. bilj. 3), »kao jedna ostrugana ploča, na kojoj nije ništa napisano«. Stvar je očevidna iz činjenice što se mi u početku nalazimo tek u mogućnosti da umno spoznajemo, a tek kasnije u zbilji umom spoznajemo. — Na taj je, dakle, način također očevidno da je naša umna spoznaja neka »trpnja«, u smislu trećeg načina trpnje. Dosljedno tomu, i um je jedna trpna moć.

Odgovaram na razloge: 1. Onaj prigovor proizlazi iz prvog i drugog načina trpnje, a oni su vlastiti prvoj materiji. Treći način, naprotiv, pripada svakoj stvari što se nalazi u mogućnosti da prijeđe u zbilju.

2. Prema jednima, »trpni um« je osjetilna težnja, u kojoj se nalazi sjedište trpnji duše. On se također u I knjizi *Etike*[4] naziva »razumskim po prilicanju«, jer se »pokorava razumu«. Prema drugima pak, trpni je um spoznajna moć koja se naziva »pojedinačnim razumom«. Polazeći od ta dva mišljenja, pojam »trpni« mogao bi se uzeti u smislu

4 C. 13 n. 17 (Bk 1102b 25); n. 18 (Bk 1103a 3): S. Th., lect. 20 n. 239.

prva dva načina trpnje, budući da takav um ne bi bio drugo, nego jedan čin tjelesnog organa. — No um, koji se nalazi u mogućnosti prema spoznajnim predmetima, i koji Aristotel[5] zbog toga naziva »primalačkim umom«, nije trpni drukčije nego na treći način, budući da nije čin nekog tjelesnog organa. Stoga je neraspadljiv.

3. Onaj koji djeluje, odličniji je od onoga koji prima kad se djelovanje i trpnja odnose na isti predmet, ali nije to uvijek kad se odnose na različite predmete. A um je trpna moć koja obuhvaća bitak u njegovoj sveopćenitosti. Vegetativno pak počelo djelatno je u odnosu na jedan pojedinačni bitak, to jest na tijelo s kojim je sjedinjen. Stoga nema zapreke da trpno počelo takve vrste bude odličnije od takvog djelatnog počela.

Članak 3

Da li treba tvrditi da postoji djelatni um?

Gore q. 54 a. 4; *Cont. Gent.* 2, 77; *De anima* 3 lect. 10; *De spirit. creat.* a. 9; *Q. de anima* a. 4; *Compend. theol.* c. 83

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da ne treba tvrditi da postoji djelatni um. Naime:

1. Naš se um odnosi prema spoznajnim predmetima, kao što se osjetilo odnosi prema osjetilnim predmetima. A zbog činjenice što se osjetilo nalazi u mogućnosti prema osjetilnim predmetima, ne tvrdimo da postoji jedno djelatno osjetilo, nego samo trpno osjetilo. Dakle, zbog činjenice što se naš um nalazi u mogućnosti prema spoznajnom predmetu, čini se da nije potrebno tvrditi da postoji jedan djelatni um, nego samo primalački.

2. Osim toga: ako bi netko odgovorio da i u osjetilu postoji jedan djelatnik, primjerice svjetlost, valja odvratiti: svjetlost je potrebna za gledanje da bi posrednik u zbilji bio osvijetljen. No u umnoj spoznaji ne postoji neki posrednik koji bi neophodno trebao postojati u zbilji. Nije, dakle, neophodno tvrditi da postoji jedan djelatni um.

3. Još nešto: predodžbu djelatnika primalac prima na način prikladan primaocu. A primalački je um jedna nema-

5 *De anima* 3 c. 4 n. 3 (Bk 429a 22): S. Th., lect. 7 n. 675.

terijalna sposobnost. Dakle, njegova je nematerijalnost sasvim dovoljna da omogući kako bi oblici u njemu bili primljeni na nematerijalni način. A neki je oblik spoznatljiv u zbilji po tome što je nematerijalan. Dakle, nema nikakve potrebe tvrditi da postoji jedan djelatni um kako bi umni izrazi u zbilji bili spoznatljivi.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[1] kaže: »kao što u svakoj prirodi, tako i u duši postoji jedno počelo, po kojemu se ona nalazi u mogućnosti da postane sve, i jedno počelo po kojem sve čini«. Dakle, treba ustvrditi da postoji djelatni um.

ODGOVARAM: Prema Platonovu mišljenju nije bilo nikakve potrebe ustvrditi da postoji jedan djelatni um kako bi predmeti u zbilji bili spoznatljivi; nego možda samo da pruži spoznajno svjetlo onome tko spoznaje, kao što ćemo kasnije reći (čl. 4; p. 84 Čl. 6). Platon[2] je, naime, smatrao da oblici prirodnih (fizičkih) bića postoje zasebno bez materije i da su, dosljedno tomu, spoznatljivi, budući da je jedno bivstvo u zbilji spoznatljivo zbog činjenice što je nematerijalno. Te je oblike nazvao »vrstama« ili »idejama«. A tvrdio je da se njihovim pridavanjem također oblikuje tjelesna materija, sa svrhom da se pojedinjena bića po prirodi stvaraju u svojim rodovima i vrstama; i naši umovi, sa svrhom da bi iz rodova i vrsta stvari sticali znanje.

No budući da je Aristotel[3] isključio mogućnost da oblici prirodnih bića zasebno postoje bez materije; i budući da oblici koji postoje u materiji nisu spoznatljivi u zbilji, slijedi da prirode ili oblici osjetilnih stvari što ih spoznajemo, nisu spoznatljivi u zbilji. A ništa ne može prijeći iz mogućnosti u zbilju, osim posredstvom jednoga bitka, koji se već nalazi u zbilji, kao što i osjetilo postaje predmet osjetilne spoznaje u zbilji po predmetu koji je već u zbilji osjetilno spoznatljiv. Stoga je bilo potrebno ustvrditi da u umu postoji neka moć kadra učiniti predmete spoznatljivima u zbilji posredstvom izdvajanja oblika iz njihovih materijalnih stanja. A to znači potrebu uvođenja djelatnog uma.

1 C. 5 n. 1 (Bk 430a 10): S. Th., lect. 10 n. 728.
2 U *Timaeo* c. 18; usp. *Parmenid.* c. 6; *Phaedri* c. 48–49.
3 Vidi *Metaphys.* 2 c. 4 n. 1–8 (Bk 999a 24–b20); l. 7 c. 3 n. 5 (Bk 1043b 19): S. Th., l. 3 lect. 9 n. 443-445; l. 8 lect. 3 n. 1712.

Odgovaram na razloge: 1. Osjetilni se predmeti nalaze već u zbilji izvan duše, pa stoga nije potrebno tvrditi da postoji jedno djelatno osjetilo. — Na taj način slijedi da su u dijelu što služi za prehranu sve mogućnosti djelatne, u osjetilnome trpne, a u umnome dijelu postoji jedno djelatno i jedno trpno počelo.

2. Postoje dva mišljenja u vezi s učinkom svjetla. Prema nekima svjetlost se traži za gledanje da bi učinila boje vidljivima u zbilji. U tom slučaju, slično, a i zbog istoga cilja, djelatni bi um bio potreban za spoznavanje, kao što je svjetlo potrebno za gledanje. — Drugi pak smatraju da svjetlost nije potrebna za gledanje da bi učinila vidljivima boje u zbilji, nego da bi posrednik u zbilji bio osvijetljen, kako se izražava Komentator u II knjizi *O duši*.[4] U tom smislu sličnost, što ju je Aristotel[5] postavio između djelatnog uma i svjetla, valja ovako shvatiti: kao što je jedno neophodno za gledanje, tako je drugo neophodno za spoznavanje; ali ne zbog istoga razloga.

3. Pretpostavivši nazočnost jednoga predmeta u zbilji, može se dogoditi da različiti subjekti njegovu predožbu prime na različit način zbog njihove različite raspoloživosti. No ako stvar u zbilji ne postoji prije, ništa neće koristiti raspoloživost primaoca. A spoznajni predmet u zbilji ne postoji kao takav u stvarnosti, barem za stvari osjetilne spoznaje, koje ne postoje zasebno izvan materije. Dakle, nematerijalnost trpnog uma ne bi bila dovoljna za umnu spoznaju, kad ne bi postojao djelatni um da u zbilji učini spoznatljivima predmete posredstvom postupka izdvajanja.

Članak 4

Da li je djelatni um dio duše?

Sent. 2 d. 17 q. 2 a. 1; *Cont. Gent.* 2, 76. 78; *De spirit. creat.* a. 10; *De anima* l. 3 lect. 10; *Q. de anima* a. 5; *Compend. theol.* c. 86

U vezi s četvrtim pitanjem postupam ovako. Čini se da djelatni um nije dio naše duše. Naime:

4 Comm. 67.

5 *De anima* 3 c. 5 (Bk 430a 15): S. Th., lect. 10 n. 728; usp. Averroem, ondje, comm. 18.

1. Zadatak je djelatnog uma osvijetliti učinke za umnu spoznaju. A to se zbiva po nečemu što je više od duše, prema riječima Ivanova evanđelja (1, 9): »Bilo je pravo svjetlo koje prosvjetljuje svakoga čovjeka koji dolazi na ovaj svijet«. Čini se, dakle, da djelatni um nije dio duše.

2. Osim toga: Filozof u III knjizi *O duši*[1] pripisuje djelatnom umu pojavu da »on nekada spoznaje a nekada ne spoznaje«. A naša duša ne spoznaje uvijek, već nekada spoznaje a nekada ne spoznaje. Dakle, djelatni um nije neki dio naše duše.

3. K tome: djelatnik i primalac dostatni su da proizvedu neko djelovanje. Ako su, dakle, primalački um, kao jedna trpna sposobnost, i djelatni um, kao jedna djelatna sposobnost, dio duše, proizlazi da čovjek može neprestance spoznavati po svojoj volji: a to je očito krivo. Dakle, djelatni um nije dio naše duše.

4. Još nešto: Filozof u III knjizi *O duši*[2] kaže da je djelatni um »supstancija koja postoji u zbilji«. No nijedno biće nije istodobno u zbilji i u mogućnosti u odnosu na istu stvar. Ako je, dakle, primalački um, koji se nalazi u mogućnosti prema svim spoznajnim predmetima, dio naše duše, čini se nemogućim da je djelatni um dio naše duše.

5. Zatim: kad bi djelatni um bio dio naše duše, trebao bi biti neka moć. Naime, on ne ulazi u kategoriju trpnje ili običajne navike (habitus), budući da običajne navike i trpnje nemaju značenje djelatnika u odnosu na djelatnosti duše (respectu passionum animae); dapače, trpnja nije drugo nego sama djelatnost trpne moći, dok je običajna navika samo jedna posljedica (ponavljanih) djelovanja. No svaka mogućnost proizlazi iz bîti duše. Slijedilo bi, dakle, da djelatni um proizlazi iz bîti duše. I tako se ne bi nalazio u duši po priricanju jednog višeg uma: a to je nedopustivo. Dakle, djelatni um nije dio naše duše.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši* tvrdi da »u duši nužno postoje te razlike«, to jest primalački i djelatni um.

ODGOVARAM: Djelatni um, o kojem govori Aristotel, dio je duše (aliquid animae). Da bismo to objasnili, ne-

1 C. 5 n. 2 (Bk 430a 22): S. Th., lect. 10 n. 740.
2 C. 5 n. 1 (Bk 430a 13): S. Th., lect. 10 n. 728.

ophodno moramo ustvrditi da se iznad čovjekove duše obdarene umom nalazi jedan viši um, od kojega duša dobija sposobnost umne spoznaje. Naime, kad je jedno pokretno i nepotpuno biće sudionik u nekoj savršenosti, onda ono uvijek traži pretpostojanje jednog nepokretnog i potpunog bitka, koji to savršenstvo ima po svojoj bîti. A ljudsku dušu nazivamo razumskom samo zato što je ona dionik sposobnosti umne spoznaje. To dokazuje činjenica što ona nije sva razumska, nego samo jednim svojim dijelom. Još više, ona dolazi do spoznaje istine postupno nekim misaonim zaključivanjem (discursu et motu), putem dokazivanja. Osim toga njezina je spoznaja nesavršena, bilo stoga što ne spoznaje sve stvari, bilo stoga što u spoznajnom postupku prelazi iz mogućnosti u zbilju. Dakle, valja ustvrditi da postoji jedan viši um koji daje duši sposobnost umne spoznaje.

Neki[3] su tvrdili da je taj um, supstancijalno odijeljen od tijela, djelatni um, koji čini spoznatljivima predodžbe u zbilji time što na njih baca svoje svjetlo. — No pretpostavivši da postoji takav djelatni um odijeljen od tijela, treba također ustvrditi da i u samoj ljudskoj duši postoji jedna sposobnost koju joj je priopćio onaj viši um, posredstvom koje duša može učiniti predmete spoznatljivima u zbilji. Isto tako u svijetlu najsavršenijih prirodnih bića vidimo da, osim općih djelatnih uzroka, kod pojedinih savršenih bića postoje njihove vlastite sposobnosti koje proističu iz općih uzroka: naime, ne rađa samo sunce čovjeka, nego se u samome čovjeku nalazi snaga kojom rađa druge ljude. Isto valja reći i za druga savršena živa bića. A na području nižih bića nema ništa savršenije od ljudske duše. Stoga valja zaključiti da u njoj postoji neka sposobnost koja dolazi od jednog višeg uma, po kojem duša može osvijetliti predodžbe.

Dokaz za to nalazimo u iskustvu, kad postanemo svjesni da izdvajamo opće pojmove iz pojedinačnih stanja, a to znači u zbilji predmete učiniti spoznatljivima. Nijedno djelovanje, međutim, ne priliči nekoj stvari, osim posredstvom jednog počela koje joj je formalno unutarnje, kao

3 Vidi Avicennam, *De anima* p. 5 c. 5; Averroem, *De anima* comm. 18.

što smo već rekli u vezi sa praktičkim umom (p. 76 čl. 1.). Dakle, neophodno je da snaga, koja je počelo toga djelovanja, bude dio duše. — Stoga je Aristotel (usp. bilj. 2) usporedio djelatni um sa svjetlošću, koja je jedno bivstvo primljeno iz zraka. A Platon je, kako nas obavještava Temistije u *Komentaru* na *Treću knjigu O duši*,[4] odvojeni um, koji u naše duše utiskuje jedan svoj pečat, usporedio sa suncem.

A po nauci naše vjere,[5] taj je odijeljeni um sâm Bog, koji je stvoritelj duše i njezina jedina sreća, kao što ćemo vidjeti kasnije (p. 90 čl. 3; I-II p. 3 čl. 7). Od njega, dakle, ljudska duša prima svjetlo razumske spoznaje, prema riječima Psalma (4, 7): »Obasjaj nas, Jahve, svjetlom svoga lica«.

Odgovaram na razloge: 1. Ono pravo svjetlo osvjetljava poput sveopćeg uzroka, od kojega ljudska duša prima jednu posebnu sposobnost, kao što smo već rastumačili (u »c«).

2. Filozof nije izgovorio one riječi u vezi s djelatnim umom, nego ih je izgovorio u vezi s umom u zbilji. Stoga je o njemu prije rekao (nav. mj. bilj. 1): »Spoznaja u zbilji poistovjećuje se s predmetom«. — No ako ih želimo primijeniti na djelatni um, tada one znače da činjenica, što naša spoznaja nije neprekidna, ne zavisi od djelatnog uma, nego zavisi od uma koji se nalazi u mogućnosti.

3. Kad bismo djelatni um usporedili s primalačkim umom, kao što se jedan djelatni predmet uspoređuje s mogućnošću, na primjer, kako se vidljivi predmet u zbilji odnosi prema gledanju, slijedilo bi da bismo mi odmah spoznavali sve stvari, budući da je djelatni um počelo po kojem (duša) čini u zbilji spoznatljivima sve stvari. No on se ne ponaša kao predmet, već kao počelo koje čini da predmeti budu u zbilji; i zbog toga se, osim nazočnosti djelatnog uma, traži i nazočnost predodžbi, dobro raspoloženje osjetilnih sposobnosti i vježbanje u toj vrsti djelatnosti; budući da iz spoznaje jedne stvari proizlazi spoznaja drugih, to jest, od pojedinačnih pojmova dolazimo do rečenica, i od počela do zaključaka. Uostalom, što se tog razloga tiče, malo je važno da li je djelatni um dio duše ili je jedna odvojena zbilja.

4 C. 32; usp. Platon, *Civit.* l. 6 c. 19.
5 Cf. *De spirit. creat.* q. 10.

4. Duša obdarena umom u zbilji je zacijelo nematerijalna; no u odnosu na određene stvarne izraze (species rerum) ona se nalazi u mogućnosti. Predodžbe su, naprotiv, stvarne slike (similitudines actu) što predstavljaju stvarne izraze, ali su kao mogućnost nematerijalne. Stoga nema smetnje da jedna te ista duša, ukoliko je u zbilji nematerijalna, ima neku sposobnost, po kojoj će izdvajanjem iz pojedinačnih stanja materije oblikovati u zbilji nematerijalne izraze, a tu mogućnost nazivamo djelatnim umom; te da ima i jednu drugu sposobnost, po kojoj će primati te izraze, a tu sposobnost nazivamo primalačkim umom, jer se upravo nalazi u mogućnosti u odnosu na te izraze.

5. Premda je bît duše nematerijalna i premda ju je stvorio najviši um, nema nikakve zapreke da iz nje, zajedno s drugim moćima, proiziđe i ona sposobnost što je priopćava najviši um, a koja je kadra izdvajati (predmete) iz materije.

Članak 5

Da li je djelatni um jedan u svima?

Sent. 2 d. 17 q. 2 a. 1; *De spirit. creat.* q. 10; *Q. de anima* a. 5; *Compend. theol.* c. 86

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je djelatni um jedan u svima. Naime:

1. Nijedno se biće, odijeljeno od materije, ne umnaža umnažanjem tjelesa. A djelatni um je »odijeljen«, kako kaže Aristotel u III knjizi *O duši.*[1] Dakle, on se ne umnaža brojem ljudskih tijela, nego je jedan u svima.

2. Osim toga: djelatni um proizvodi sveopće koje se sastoji u jednom pojmu za mnoge stvari. A ono što je uzrok jedinstva, tim je prije jedno (u sebi). Dakle, djelatni um je jedan u svima.

3. Još nešto: svi se ljudi slažu u prvim umnim načelima. A pristanak uz ta načela daje djelatni um. Dakle, svi se slažu u jednom djelatnom umu.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši* (ondje) tvrdi da je djelatni um poput svjetla. A isto se

1 C. 5 n. 1 (Bk 430a 17): S. Th., lect. 10 n. 742.

svjetlo ne nalazi u različitim osvijetljenim subjektima. Dakle, djelatni um nije isti u različitim ljudima.

ODGOVARAM: Rješenje ovoga pitanja zavisi od prethodnoga (čl. 4). Kad, naime, djelatni um ne bi bio dio duše, već jedna odijeljena supstancija, djelatni bi um bio jedan za sve ljude. To je upravo mišljenje onih koji zastupaju jedinstvo djelatnog uma. — Ako je, naprotiv, djelatni um dio duše, kao jedna njezina sposobnost, neophodno je zaključiti da djelatnih umova ima mnogo, baš koliko i duša, koje odgovaraju broju pojedinih ljudi, kao što smo već rekli (p. 76 čl. 2). Naime, nemoguće je da jedna jedina sposobnost pripada većem broju supstancija.

Odgovaram na razloge: 1. Filozof dokazuje da je djelatni um odijeljen zbog toga što je odijeljen i primalački um: jer, kako sam kaže (nav. mj.), »djelatnik je viši od primaoca«. A kažemo da je primalački um odijeljen zbog toga, što nije čin jednog tjelesnog organa. Isto tako kažemo da je »odijeljen« i djelatni um, no ipak ne kao neka odijeljena supstancija.

2. Djelatni um uzrokuje sveopće izdvajajući ga iz materije. A da bi to mogao učiniti, ne traži se da bude jedan u svima onima koji imaju um: nego je dovoljno da ima jedinstvo u odnosu prema svim predmetima, iz kojih izdvaja sveopće, i u odnosu prema kojima je sveopće jedno. A to priliči djelatnom umu snagom njegove nematerijalnosti.

3. Sva bića iste vrste imaju zajedničko djelovanje što proizlazi iz prirode same vrste, a dosljedno i sposobnost, koja je počelo djelovanja: ona, međutim, nije jedna u svima. A spoznati prva umna načela je djelovanje koje proizlazi iz ljudske vrste. Potrebno je, stoga, da svi ljudi imaju zajednički onu sposobnost koja je počelo toga djelovanja: a to je sposobnost djelatnog uma. Ipak nije neophodno, da ona brojčano bude ista u svima. — Ona, međutim, u svima ima proizlaziti iz jedinog načela. I tako suglasnost ljudi u prvim načelima dokazuje jedinstvo odijeljenoga uma, koji Platon uspoređuje sa suncem; ne dokazuje, međutim, jedinstvo djelatnog uma, koji Aristotel uspoređuje sa svjetlošću (usp. čl. 4).

Članak 6

Da li se pamćenje nalazi u umnom dijelu duše?

I-II q. 67a. 2; *Sent.* 1 d. 3 q. 4 a. 1; 3 d. 26 q. 1 a. 5 ad 4; 4 d. 44 q. 3 a. 3 q. a2 ad 4; d. 50 q. 1 a. 2; *De verit.* q. 10 a. 2; q. 19 a. 1; *In I Cor* 13 lect. 2; *Cont. Gent.* 2, 74; *De mem. et remin.* lect. 2; *Quodl.* 3 q. 9 a. 1; 12 q. 9 a. 1

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se pamćenje ne nalazi u umnom dijelu duše. Naime:

1. Augustin u XII knjizi *O Trojstvu*[1] kaže da »višem dijelu duše pripadaju sposobnosti koje nisu zajedničke ljudima i životinjama«. A pamćenje je zajedničko ljudima i životinjama, tako da na istome mjestu Augustin dodaje: »Životinje mogu zapažati materijalne stvari tjelesnim osjetilima i sačuvati ih u sjećanju«. Dakle, pamćenje ne pripada umnom dijelu duše.

2. Osim toga: pamćenje se odnosi na prošlost. A prošlost je vezana uz neko određeno vrijeme. Dakle, pamćenje ima spoznaju stvari ukoliko su one ograničene na jedno određeno vrijeme; a to znači spoznati jednu stvar u okolnostima mjesta i vremena (cognoscere aliquid sub hic et nunc). A to ne pripada umu, nego osjetilu. Dakle, pamćenje se ne nalazi u umnom dijelu, već samo u osjetilnom.

3. Još nešto: u pamćenju su sačuvani stvarni izrazi (species rerum) na koje čovjek u zbilji ne misli. A nije moguće da se ta činjenica dogodi u umu, budući da um, od trenutka kad primi oblik misaonog izraza (informatur specie intelligibili), postaje djelatan; a biti u zbilji za um znači isto što i njegovo spoznavanje u zbilji. Um, dakle, u zbilji spoznaje sve stvari o kojima ima misaone izraze. Dakle, pamćenje ne postoji u umnom dijelu.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u X knjizi o *Trojstvu*,[2] tvrdi da su »pamćenje, umna, spoznaja i volja jedna duša«.

ODGOVARAM: Budući da je zadatak pamćenja sačuvati stvarne izraze što ih čovjek u zbilji ne spoznaje, najprije

1 C. 2: PL 42, 999; c. 8: PL 42, 1005.
2 C. 11: PL 42, 983.

valja promotriti da li se misaoni izrazi mogu sačuvati u umu na taj način. — Avicena[3] je smatrao da je to nemoguće. Tvrdio je, naime, da se to zbiva u osjetilnom dijelu preko nekih moći, budući da su one čini tjelesnih organa, u kojima se mogu sačuvati neki izrazi, a da ne postoji potreba stvarnog spoznavanja. Naprotiv, u umu, koji nema tjelesnog organa, ne postoji ništa, već samo stvar o kojoj razmišlja. Stoga je potrebno da neprestance bude u stvarnoj spoznaji onaj predmet, čija je slika nazočna u umu. — Tako, dakle, po Aviceni, čim netko prestane stvarno razmišljati o nekoj stvari, odmah iz njegova uma nestaje njezin izraz; a ako želi o njoj ponovo razmišljati, treba se obratiti djelatnom umu, koji je on smatrao jednom odijeljenom supstancijom, da bi iz njega mogli proizići misaoni izrazi u primalačkom umu. A zbog vježbanja i upotrebe tog obraćanja djelatnom umu, ostala bi, po njegovu mišljenju, u djelatnom umu neka sposobnost koju je on smatrao stalnom sposobnošću znanja (habitus scientiae). — Stoga se, po tom mišljenju, ništa ne bi sačuvalo u umnom dijelu, o čemu se ne bi stvarno razmišljalo. Dakle, po toj se teoriji ne može dopustiti postojanje pamćenja u umnome dijelu.

Takvo se mišljenje, međutim, očito protivi Aristotelovim riječima. On, naime, u III knjizi *O duši*[4] piše da, kad primalački um »na taj način postane kao onaj koji ima znanje o pojedinim stvarima, kaže se da je kao onaj koji spoznaje u zbilji«; i da se »to događa stoga, što ima mogućnost sam po sebi prijeći u zbilju. No ipak se i tada na neki način nalazi u mogućnosti, ali ne onako kao što je bio prije negoli je nešto spoznao ili otkrio«. A kaže se da primalački um ima znanje o pojedinim stvarima zato što prima izraze svih stvari. Po tome, dakle, što prima umne izraze, ima sposobnost da prijeđe u zbilju kada zaželi, ali ne i da bude neprestance u zbilji, budući da je i tada na izvjestan način u mogućnosti, premda na drukčiji način nego prije spoznaje; to jest kao onaj koji već ima običajnu sposobnost, pa se nalazi u mogućnosti da stvarno promatra.

Avicenina se, međutim, teorija protivi i razumu. Naime, ono što jedan subjekt prima, prima na način primaoca. A

3 *De anima* p. 5 c. 6.
4 C. 4 n. 6 (BK 429b 5): S. Th., lect. 8 n. 700.

um je po prirodi stalniji i trajniji nego tjelesna materija. Ako, dakle, tjelesna materija ne zadržava samo oblike što ih prima kada u zbilji preko njih djeluje, nego i onda kad prestane djelovati, na mnogo nepokretniji i trajniji način um prima misaone izraze, bilo da ih uzima od osjetilnih predmeta, bilo da mu ih priopćava jedan viši um. — Stoga, ako pod pamćenjem podrazumijevamo samo sposobnost očuvanja misaonih izraza, moramo zaključiti da se ona nalazi u umnome dijelu.

Ako se, međutim, pojam pamćenja svede na sposobnost što je njezin predmet prošlost kao prošlost, tada pamćenje ne postoji u umnome dijelu, nego samo u osjetilnom, koji je stvoren da spoznaje pojedinačna bića. Naime, prošlost kao takva, naznačujući postojanje neke stvari u jednom određenom vremenu, priopćava prirodu pojedinačnih stvari.

Odgovaram na razloge: 1. Pamćenje kao sposobnost čuvanja misaonih izraza, nije zajednička nama i životinjama. Naime, umni izrazi ne čuvaju se samo u osjetilnom dijelu duše, nego i u složenom biću (od duše i tijela), budući da je pamćenje čin nekog organa. Um je, naprotiv, i sâm kadar sačuvati misaone izraze bez pomoći nekog tjelesnog organa. Stoga Filozof u III knjizi *O duši*[5] kaže da je »duša mjesto misaonih izraza, ne kao cjelina, nego (samo) um«.

2. Prošlost se može odnositi na dva pojma, i to na predmet koji je spoznat i na čin spoznaje. Ta su dva pojma ipak sjedinjena u osjetilnom dijelu, koji opaža neki predmet zbog toga što doživljava neku preobrazbu nazočnošću jednog osjetilnog predmeta. Stoga se niže živo biće (animal) istodobno prisjeća da je prije nešto zapazilo u prošlosti i da je zapazilo neki osjetilni prošli predmet. — Naprotiv, što se tiče umnoga dijela, prošlost je kao prošlost samo nešto nuzgredno, pa s točke motrišta umnoga predmeta ona nije zanimljiva. Um, naime, spoznaje čovjeka ukoliko je čovjek. A za čovjeka ukoliko je čovjek, puka je nuzgrednost postojati u sadašnjosti, prošlost ili budućnosti. Naprotiv, s točke motrišta samoga čina možemo reći da se prošlost

5 C. 4 n. 4 (Bk 429a 27): S. Th., lect. 7 n. 686.

izravno tiče uma i osjetila. Naime, spoznavanje naše duše pojedinačni je (i konkretni) čin, koji postoji u ovom ili onom vremenu, i na taj način kažemo da jedan čovjek spoznaje sada, ili da je spoznavao jučer, ili da će spoznavati sutra. A to se ne protivi prirodi umne spoznaje: jer, premda je ta spoznaja pojedinačni (i konkretni) čin, ipak je ona jedan nematerijalani čin, kao što smo rekli prije kad smo govorili o umu (p. 76 čl. 1). Dakle, kao što um spoznaje sama sebe, premda je jedan i pojedinačni um, tako spoznaje i vlastitu spoznaju, koja je jedan pojedinačni čin što je postojao u prošlosti, što postoji u sadašnjosti ili što će postojati u budućnosti. — Na taj se, dakle, način spašava pojam pamćenja kao spoznaja prošlosti, ukoliko um spoznaje da je prije spoznao ili razmišljao: ne spašava se naprotiv zbog spoznaje prošlosti u njezinim konkretnim uvjetima vremena i mjesta.

3. Katkada se misaoni izraz nalazi u umu samo kao mogućnost. Tada kažemo da se um nalazi u mogućnosti. Katkada se on nalazi u umu u čitavom savršenstvu zbilje. Tada um spoznaje u zbilji. Katkada se on u umu nalazi kao na nekom posrednom stupnju između mogućnosti i čina. Tada kažemo da um ima neku stalnu spoznaju. Upravo na taj način um čuva misaone slike i onda kada u zbilji o njima ne razmišlja.

Članak 7

Da li je umno pamćenje jedna moć, a um druga?

Dolje q. 93 a. 7 ad 3; *Sent.* 1 d. 3 q. 4 a. 1;
De verit. q. 10 a. 3; *Cont. Gent.* 2, 74

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je umno pamćenje jedna moć, a um druga. Naime:

1. Augustin u X knjizi *O Trojstvu*[1] tvrdi da u duši postoje »pamćenje, umna spoznaja i volja«. A očevidno je da je pamćenje moć različita od volje. Dakle, jednako je tako različita i od uma.

2. Osim toga: moći osjetilnog i moći umnoga dijela razlikuju se istim razlozima. A pamćenje osjetilnog dijela moć

[1] C. 11: PL 42, 983; cf. l. 14 c. 7: PL 42, 1043.

je različita od osjetila, kako smo vidjeli gore (p. 78 čl. 4). Dakle, i pamćenje umnoga dijela moć je različita od uma.

3. K tome: prema Augustinu,[2] pamćenje, umna spoznaja i volja međusobno su jednake te jedna među njima nastaje iz druge. A to ne bi bilo moguće, kad bi se pamćenje poistovjetilo s umom. Dakle, ono nije ista moć.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što je vlastitost pamćenja upravo da bude spremnica ili mjesto gdje se čuvaju misaoni izrazi. Tu pak zadaću Filozof u III knjizi *O duši* pripisuje umu, kao što smo već rekli (čl. 6 odg. na 1. razlog). Dakle, u umnom dijelu pamćenje nije moć različita od uma.

ODGOVARAM: Kao što smo rekli gore (p. 77 čl. 3), moći se duše razlikuju prema različitim razlozima (diversae rationes) njihovih predmeta, budući da se priroda svake moći sastoji u odnosu prema onome čemu se pririče, a to je njezin vlastiti predmet. Rekli smo također (p. 59 čl. 4) da, ako je jedna moć po svojoj prirodi (secundum propriam rationem) usmjerena na neki predmet pod općim vidom predmeta, onda ona nije podložna daljim podjelama na osnovi različitosti pojedinačnih razlika. Tako moć gledanja, koja promatra svoj predmet pod vidom boje, nije podložna razlikama snagom različitosti između bijeloga i crnoga. A um promatra svoj predmet pod općim vidom bića (communis ratio entis), budući da je primalački um sposobnost »kadra postati sve«.[3] Stoga nijedna od postojećih razlika u bićima ne može prouzrokovati različitost u primalačkom umu.

Ipak moć djelatnog uma različita je od moći primalačkog uma, budući da u odnosu na jedan te isti predmet djelatna moć, koja čini da predmet stvarno postoji, mora biti počelo različito od počela trpne moći, koju pokreće predmet što već stvarno postoji. Stoga djelatna moć zahtijeva poredak prema svom predmetu, kao jedno biće u zbilji prema biću u mogućnosti; i obratno, trpna moć zahtijeva poredak prema svom predmetu, kao jedno biće u mogućnosti prema biću u zbilji.

2 *De Trin.* l. 10 c. 11: PL 42, 983; l. 11 c. 7: PL 42, 993.
3 Cf. Aristotelem, *De anima* 3 c. 5 (Bk 430a 10): S. Th., lect. 10 n. 728.

Na taj način u umu ne može biti druge razlike među moćima, osim one između primalačkog i djelatnog uma. Očito je, stoga, da pamćenje nije moć različita od uma, budući da zadaća čuvanja i zadaća primanja pripadaju jednoj trpnoj moći.

Odgovaram na razloge: 1. Premda se u trećoj distinkciji I knjige *Sentencija* kaže da su pamćenje, umna spoznaja i volja tri »moći«, ipak to nije u skladu s Augustinovim mišljenjem. On u XIV knjizi *O Trojstvu* (pogl. 7; usp. bilj. 1) izričito kaže: »Ako shvatimo pamćenje, umnu spoznaju i volju u smislu da su one neprestance nazočne u duši, bilo da o njima razmišljamo bilo da ne razmišljamo, tada se čini da one pripadaju samo pamćenju. U tom slučaju kažem da je umna spoznaja moć kojom spoznajemo kad razmišljamo; za volju, odnosno za ljubav ili naklonost, kažem da je sposobnost koja povezuje ovoga sina i njegova oca«. Odatle proizlazi da Augustin te tri stvari ne shvaća kao tri sposobnosti, nego pod pojmom pamćenja podrazumijeva stalnu prisutnost u duši, pod umnom spoznajom umni čin, a pod voljom voljni čin.

2. Prošlost i sadašnjost mogu biti razlike što nameću prave podjele među osjetilnim moćima, ali ne i među umnim moćima, zbog gore navedenog razloga (u »c«; usp. čl. 7 odg. na 2. razlog).

3. Umna spoznaja nastaje iz pamćenja poput čina iz običajne navike (habitus). U tome su jednaki, ali ne kao dvije različite moći.

Članak 8

Da li je razum moć različita od uma?

Sent. 3 d. 35 q. 2 a. 2 q. a_1; *De verit.* q. 15 a. 1

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je razum moć različita od uma. Naime:

1. U knjizi *O duhu i duši*[1] tvrdi se: »Kad se želimo uzdići od nižih stvari k višima, ponajprije nam je potrebno osjetilo, zatim mašta, k tome razum i napokon um«. Dakle, ra-

1 C. 11: PL 40, 786.

zum je moć različita od uma, kao što je mašta različita od razuma.

2. Osim toga: Boetije u knjizi *O utjesi filozofije*[2] govori da se um odnosi prema razumu kao vječnost prema vremenu. A jedna te ista moć ne može biti istodobno u vječnosti i vremenu. Dakle, razum i um nisu ista moć.

3. Još nešto: čovjek zajednički s anđelima ima um, a sa životinjama osjet. A razum, koji je vlastitost čovjeka i po kojemu čovjeka određujemo kao razumnu životinju, moć je različita od osjetila. Dakle, iz istoga razloga je i moć različita od uma, koji u vlastitom smislu pripada anđelima. Stoga ih i nazivamo umnim stvorenjima (intellectuales).

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u III knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige postanka*[3] kaže da »ono čime čovjek nadvisuje nerazumna bića, jest razum, ili pamet, ili umna spoznaja, ili kako ga god drukčije želimo nazvati«. Dakle, razum, um i pamet jedna su moć.

ODGOVARAM: Razum i um u čovjeku ne mogu biti različite moći. To jasno razabiremo kad promatramo njihove čine. Naime, spoznavati ne znači drugo, nego jednostavno shvaćati neku istinu umnoga reda. Umovati pak (ratiocinari) znači ići od spoznaje do spoznaje u spoznavanju istine. Stoga anđeli, koji savršeno i na način što odgovara njihovoj prirodi, imaju spoznaju istine, nemaju potrebe ići od spoznaje jedne stvari do spoznaje druge, nego do istine dolaze jednostavno i bez misaonog zaključivanja (discursus), kako govori Dionizije u 7. pogl. knjige *O božanskim imenima*.[4] Ljudi, naprotiv, dolaze do spoznaje istine idući od jedne stvari do druge, kako također govori Dionizije. Stoga ih i nazivamo razumskim bićima (rationales). Očevidno je, dakle, da se umovanje odnosi prema jednostavnom shvaćanju kao što se gibanje odnosi prema mirovanju, ili kao sticanje prema posjedovanju: jedna stvar pripada savršenom, a druga nesavršenom biću. A budući da gibanje uvijek polazi od neke nepokretne stvari i završava u nekom mirovanju, stoga i ljudsko umovanje, postupkom istraživanja i pronalaženja, polazi od jednostavnih i neposredno

2 L. 4 prosa 6: PL 63, 817.
3 C. 20: PL 34, 292.
4 § 2: PG 3, 868; S. Th., lect. 2.

shvaćenih istina, kao što su prva počela, i opet se, putem donošenja sudova, vraća prvim počelima, u svjetlu kojih ispituje dostignute zaključke.

Stoga je očito, pa i u poretku prirodnih stvari (fizičkih), da mirovanje i gibanje ne pripadaju različitim moćima, nego samo jednoj, budući da je isto unutarnje počelo što potiče jednu stvar da se giba prema nekom mjestu i da se u njemu zaustavi. Tim je prije, dakle, ista moć pomoću koje jednostavno shvaćamo i pomoću koje umujemo. Stoga je očevidno da su razum i um u čovjeku ista moć.

Odgovaram na razloge: 1. Ono se nabrajanje zasniva na poretku činâ, a ne na osnovi razlike među moćima. Treba, međutim, primijetiti da ona knjiga nema veliki znanstveni ugled (usp. p. 77 čl. 8 odg. na 1. razlog).

2. Odgovor proizlazi iz već iznesenih tumačenja (u »c«). Naime, vječnost se odnosi prema vremenu kao mirovanje prema gibanju. Stoga je Boetije usporedio um sa vječnošću, a razum s vremenom.

3. Ostala živa bića su toliko niža od čovjeka, da ne mogu doći do spoznaje istine za kojom traga razum. Naprotiv, čovjek dolazi do spoznaje istine umnoga reda što je imaju anđeli, premda na nesavršeni način. Stoga spoznajna sposobnost anđela ne pripada rodu različitom od spoznajne moći razuma, nego se prema njoj odnosi kao savršena kakvoća prema nesavršenoj.

Članak 9

Da li su viši i niži razum različite moći?

Sent. 2 d. 24 q. 2; a. 2 *De verit.* q. 15 a. 2

U vezi s devetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da su viši i niži razum različite moći. Naime:

1. Augustin u XII knjizi *O Trojstvu*[1] kaže da se slika Trojstva nalazi u višem dijelu razuma, a ne u nižem. A dijelovi duše nisu drugo, nego njezine moći. Dakle, viši i niži razum dvije su moći.

2. Osim toga: nijedno bivstvo nema porijeklo u samome sebi. A niži razum nastaje od višega, koji ga usmjerava i

1 C. 4. 7: PL 42, 1000-1004.

njime upravlja. Dakle, viši je razum moć različita od nižega.

3. Filozof u VI knjizi *Etike*[2] tvrdi da je »znanstvena moć« duše, po kojoj ona spoznaje nužne istine, počelo i dio duše koji je različit od »moći rasuđivanja i umovanja (pars opinativa et ratiocinativa)«. A to dokazuje time što »za predmete različitoga roda postoji dio duše različitoga roda«. A nenužno i nužno dvije su stvari različita roda, kao raspadljivo i neraspadljivo. Budući pak da se nužno poistovjećuje s vječnim, a vremenito s nenužnim, čini se da su ista stvar ono što Filozof naziva »znanstvenom moći« i viši dio razuma, koji je po Augustinu »usmjeren na promatranje i istraživanje vječne istine«; a čini se također da je ista stvar i ono što Filozof naziva »moću umovanja« ili »rasuđivanja«, i niži razum, koji je po Augustinu »pozvan da uredi vremenite stvari«. Dakle, viši i niži razum dvije su različite moći duše.

4. Napokon: Ivan Damascenski govori[3] da »iz mašte nastaje mišljenje; zatim pamet, rasuđujući da li je neko mišljenje istinito ili lažno, odmjerava istinu; riječ pamet (mens) dolazi, naime, od glagola mjeriti (metiri). Kad se na taj način o stvarima već oblikovao neki sud i kad se došlo do jednog pravog zaključka, govori se o umu«. Stoga je sposobnost rasuđivanja, koja je niži razum (usp. 3. razlog), različita od pameti i uma, koji bismo mogli nazvati višim razumom.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u XII knjizi *O Trojstvu* (nav. mj. bilj. 1) kaže da se viši i niži razum razlikuju samo po njihovoj zadaći. Dakle, oni nisu dvije moći.

ODGOVARAM: Viši i niži razum, kako ih shvaća Augustin, nikako ne mogu biti dvije moći duše. On, naime, kaže (nav. mj.) da je viši razum onaj »koji je usmjeren da sagledava i istražuje vječne istine«: sagledava ih, ukoliko ih promatra u njima samima; istražuje ih, ukoliko iz njih izvlači pravila djelovanja. Niži je pak razum, po njegovu mišljenju (nav. mj.), moć koja se primjenjuje »u raspolaganju vremenitim stvarima«. A te dvije skupine stvari, vremenite i vječ-

2 C. 1 n. 5. 6 (Bk 1139a 1185): S. Th., lect. 1 n. 1115-23; cf. n. 8 (Bk 1140b 25): S. Th., lect. 4 n. 1174.
3 *De fide orth.* l. 2 c. 22: PG 94, 941.

ne, u odnosu na našu spoznaju predstavljaju se tako što je jedna od njih sredstvo da upoznamo drugu. Naime, slijedeći put istraživanja, preko vremenitih stvari dolazimo do spoznaje vječnih, prema Apostolovim riječima u *Poslanici Rimljanima* (1, 20): »Božja se nevidljiva svojstva... promatrana po njihovim djelima, opažaju od postanka svijeta«; slijedeći, naprotiv, put rasuđivanja, preko vječnih istina koje smo već spoznali, rasuđujemo o vremenitim stvarima, i na osnovi vječnih vrednota njima raspolažemo.

Može se, međutim, dogoditi da pojam, što je poslužio kao posrednik, i ono do čega se preko posrednika stiže, pripadaju različitim običajnim navikama (habitus); tako prva počela, koja se ne mogu dokazati, pripadaju običajnoj navici uma, dok zaključci što iz njih proizlaze, pripadaju običajnoj navici znanja. Na taj način i iz geometrijskih načela možemo izvući neke zaključke na području jedne druge znanosti, primjerice perspektive. — No ista je sposobnost razuma pod koju spadaju posrednik i zaključak. Naime, čin je razuma kao neko gibanje koje od jedne spoznaje prelazi na drugu; a isti mora biti pokretač koji prelazi posrednika i dolazi do cilja. Stoga su viši i niži razum jedna te ista moć. Razlikuju se, međutim, prema Augustinovu mišljenju[4], po zadaćama njihovih čina i na osnovi njihovih različitih običajnih navika: naime, višem se razumu pripisuje mudrost, a nižem znanje.

Odgovaram na razloge: 1. Riječ »dio« može se upotrebljavati za svaku vrstu podjele. Stoga se o višem i nižem razumu kao o dijelovima može govoriti, ukoliko se razum dijeli prema različitim zadaćama, a ne ukoliko su oni različite moći.

2. Kaže se da niži razum proizlazi iz višega i da ovaj njime ravna, ukoliko se načela, kojima se niži razum služi, izvode i ukoliko njime upravljaju načela višega razuma.

3. »Znanstvena moć«, o kojoj govori Filozof, nije isto što i viši razum. Naime, neophodni znanstveni pojmovi (necessaria scibilia) nalaze se i u vremenitim stvarima, a njima se bavi prirodna znanost i matematika. Naprotiv, »moć rasuđivanja« i »moć umovanja« jedna je manja stvar od nižeg razuma, budući da obuhvaća samo nenužna bića.

4 L. c., nt. 1 c. 4 et c. 14: PL 42, 1005.

Ipak se ne može jednostavno zaključiti da um jednom moći spoznaje nužne stvari, a drugom da spoznaje nenužne stvari, budući da um i jedne i druge spoznaje po jednom te istom pojmu predmeta, to jest po pojmu bitka i istinitoga. Stoga on savršeno spoznaje i nužne stvari, koje imaju savršeni bitak u istini, ukoliko spoznaje njihovu bît (quidditas) i na osnovi nje dokazuje njihove vlastite akcidencije. Naprotiv, um nesavršeno spoznaje nenužne stvari upravo zbog toga što one imaju nesavršeni bitak i nesavršenu istinu. A savršenstvo i nesavršenstvo u zbilji ne mogu unijeti razliku među moći, nego mogu unijeti razliku među čine obzirom na njihov način djelovanja, a neizravno i među počela čina i među same običajne navike. Stoga je Filozof i tvrdio da postoje dva dijela duše, »znanstvena moć« i »moć umovanja«, ne zbog toga što su dvije moći, nego zbog toga što se razlikuju na osnovi različite sposobnosti da primi različite običajne navike, čiju različitost upravo na onom mjestu istražuje. Naime, premda se nenužna i nužna bića razlikuju po vlastitim rodovima, ipak se podudaraju u zajedničkom pojmu bitka, što ga prima um i prema kojemu se ta bića različito odnose kao savršenstvo i nesavršenstvo.

4. Razlikovanje, o kojem govori Ivan Damascenski, zasniva se na različitosti čina, a ne na različitosti moći. Naime, »mišljenje« označava umni čin, koji je usmjeren prema jednoj rečenici, sa strahom da bude istinita njezina proturječnost. A »rasuđivati« ili »odmjeravati« čin je uma koji primjenjuje sigurna načela na kritiku (ili: mjeru) predloženih tvrdnji. Odatle pojam »pamet« (mens *od* metiri). »Jednoštavno shvaćati« (intelligere) znači, napokon, pristati, i to s nekim odobravanjem, na stvari što ih je donosilac suda rasudio.

Članak 10

Da li je umna spoznaja moć različita od uma?

U vezi s desetim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je umna spoznaja moć različita od uma. Naime:

1. U knjizi *O duhu i duši*[1] kaže se: »Kad se želimo uzdići od nižih stvari k višima, ponajprije nam je potrebno osjetilo, zatim mašta, potom razum, k tome um i, napokon, umna spoznaja«. A mašta i osjetilo dvije su različite moći. Dakle, isto tako i um i umna spoznaja.

2. Osim toga: Boetije u V knjizi *O utjesi filozofije*[2] kaže da »osjetilo, mašta, razum i umna spoznaja na različit način promatraju čovjeka«. No um i razum jedna su te ista moć. Dakle, čini se da je umna spoznaja moć različita od uma, isto kao što je razum jedna moć različita od mašte i osjetila.

3. Još nešto: Aristotel u II knjizi *O duši*[3] kaže da »čini prethode moćima«. A i spoznajna je moć neki čin različit od drugih čina koji se pripisuju umu. Naime, Ivan Damascenski[4] kaže da se »prvo gibanje (duha) naziva 'umna spoznaja'; ako se pak umna spoznaja obraća nekom predmetu, naziva se 'nakana'; a ako ova dulje potraje, i suobliči dušu sa samim predmetom, naziva se 'istraživanje' (excogitatio); istraživanje pak što se obavlja o samom subjektu, koji sama sebe ispituje i prosuđuje, naziva se 'froneza' (to jest: mudrost); a proširena froneza proizvodi 'misao' (cogitatio), to jest dobro uređeni unutarnji govor; iz njega, kažu, proizlazi 'govor' što ga izgovara jezik«. Čini se, dakle, da je umna spoznaja neka posebna moć.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[5] kaže da je »umna spoznaja znanje o nevidljivim stvarima, u kojima nema varke«. A takvo znanje pripada umu. Dakle, umna spoznaja nije moć različita od uma.

ODGOVARAM: Pojam »umna spoznaja« označava u pravom smislu sam umni čin, koji se sastoji u jednostavnom shvaćanju (intelligere). No u nekim knjigama, prevedenim sa arapskog jezika, odvojene supstancije (duhovna bića), koje mi nazivamo anđelima, ondje se nazivaju Umnim bićima (Intelligentiae); možda zbog toga što te supstancije neprestance imaju stvarnu spoznaju (actu intelligunt). No u

1 C. 11: PL 40, 786.
2 Prosa 4: PL 63, 849.
3 C. 4 n. 1 (Bk 415a 16): S. Th., lect. 6 n. 304.
4 *De fide orth.* l. 2 c. 22: PG 94, 941.
5 C. 6 n. 1 (Bk 430a 26): S. Th., lect. 11 n. 746.

knjigama, prevedenim s grčkog jezika, ta se duhovna bića nazivaju »Umovi« ili »Pameti« (Intellectus seu Mentes). – Dakle, umna se spoznaja ne razlikuje od uma kao moć od moći, nego kao zbilja od svoje mogućnosti. Takvu podjelu susrećemo i kod filozofa. Oni, naime, katkada razlikuju četiri uma, i to: djelatni, primalački, onaj u običajnoj navici i stečeni[6] (intellectus agens, possibilis, in habitu, adeptus). Od ta četiri samo su djelatni i primalački um različite moći, budući da se u svakom poretku stvari djelatna moć razlikuje od trpne. Ostala se tri razlikuju na osnovi triju stanja primalačkog uma; on se katkada nalazi samo u mogućnosti, pa se tada naziva primalački; katkada se nalazi u prvoj zbilji, to jest posjeduje znanje, pa se stoga naziva um u običajnoj navici; napokon, neki se puta nalazi u drugoj zbilji, to jest razmišlja, i tada se naziva um u zbilji ili stečeni um.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Pretpostavivši da treba prihvatiti znanstveni ugled onoga teksta (usp. čl. 8 odg. na 1. razlog), onda je umna spoznaja jedan umni čin. U tom se slučaju ona razlikuje od uma kao čin od svoje mogućnosti.

2. Boetije shvaća da je umna spoznaja onaj čin uma koji nadilazi čin razuma. Stoga na onom mjestu[7] dodaje da »razum pripada samo ljudskom rodu, kao što umna spoznaja pripada samo božanstvu«. Naime, samo Bog spoznaje sve stvari bez ikakva istraživanja.

3. Svi čini, što ih je naveo Ivan Damascenski, pripadaju samo jednoj moći, to jest umnoj. Ona, naime, najprije ima jednostavno zapažanje neke stvari; i takav se način naziva »umna spoznaja«. Zatim zapažanje, što ga je imala, usmjerava prema nekoj drugoj spoznaji ili prema nekom djelovanju; i takav se čin naziva »nakana«. A kad se zadržava na prije spomenutom ispitivanju, naziva se »istraživanje«. No ako ispituje istraženu materiju u svjetlu sigurnih istina, tada se kaže da spoznaje ili da zna; a to je vlastito »fronezi« ili »mudrosti«, budući da »prosuđivanje pripada mudro-

6 Vidi A l e x a n d r u m A f r o d i s i e n s e m, *De anima* l. 2; T h e m i s t., *De anima* l. 3; A v e r r o e m in III *De anima*.
7 Prosa 5: PL 63, 854.

me«, kako kaže Aristotel u I knjizi *Metafizike.*[8] A zbog činjenice što se jedna stvar smatra sigurnom, jer je istražena, pomišlja se na način kako bi se ona mogla očitovati drugima; a to je usmjerenje »unutarnjeg govora«, iz kojega proizlazi »izvanjski govor«. Naime, svaka razlika među činima ne unosi razliku među moćima, već samo onu koja se ne može ponovo svesti na isto načelo, kao što je gore bilo rastumačeno (p. 78 čl. 4).

Članak 11

Da li su spekulativni i praktički um različite moći?

Sent. 3 d. 23 q. 2 a. 3 q. [a]2; *De verit.* q. 3 a. 3; *De anima* 3 lect. 16; *Ethic.* 6 lect. 2

U vezi s jedanaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da su spekulativni i praktički um različite moći. Naime:

1. Sposobnost spoznaje i gibanja dva su različita roda moći, kako se govori u II knjizi *O duši.*[1] A spekulativni je um samo spoznajni, dok se praktički um giba prema djelovanju. Dakle, oni su različite moći.

2. Osim toga: različiti pojam predmeta proizvodi različitost moći. A predmet spekulativnog uma je istina, a primalačkog dobro. A istinito i dobro različiti su predmeti. Dakle, spekulativni i praktički um dvije su različite moći.

3. K tome: u umnom se dijelu praktički um odnosi prema spekulativnom kao što se u osjetilnom dijelu prosudbena moć odnosi prema moći zamišljanja. A prosudbena moć i moć zamišljanja, prema onomu što je već rečeno (p. 78 čl. 4), razlikuju se međusobno kao dvije moći. Dakle, isto se tako razlikuju praktički i spekulativni um.

ALI PROTIV navedenih razloga Aristotel u III knjizi *O duši*[2] uči da spekulativni um širenjem postaje praktički. A jedna se moć nikada ne mijenja u drugu. Dakle, spekulativni i praktički um nisu različite moći.

ODGOVARAM: Praktički i spekulativni um nisu dvije

8 C. 2 n. 3 (Bk 982a 16): S. Th., lect. 2 n. 41.

1 C. 3 n. 1 (Bk 414a 29): S. Th., lect. 5 n. 279; cf. l. 3 c. 9 n. 1. 6 (Bk 432a 15; 433a 6): S. Th., lect. 14 n. 795. 810-816.

2 C. 10 n. 2 (Bk 433a 14): S. Th., lect. 15 n. 820.

različite moći. Evo razloga: ono što se nuzgredno odnosi prema pojmu predmeta neke moći, ne može, kao što je rečeno (p. 77 čl. 3), unijeti razliku među same moći. Tako je, naime, za boju puka nuzgrednost biti čovjek, biti velik ili mali; stoga sve te stvari zapaža jedna te ista vidna moć. A za jedan predmet, što ga je um spoznao, puka je nuzgrednost biti ili ne biti usmjeren na djelovanje. No upravo se spekulativni i praktički um razlikuju po tome. Naime, spekulativni je um onaj, koji svoje spoznaje ne usmjerava na djelovanje, već na samo promatranje istine; a praktički se naziva onaj um, koji svoje spoznaje usmjerava prema djelovanju. Stoga Filozof u III knjizi *O duši* (nav. mj. bilj. 2) tvrdi da se »spekulativni razlikuje od praktičnog po svrsi«. Naime, i jedan i drugi dobivaju ime po svrsi: prvi se naziva spekulativni, a drugi praktički, to jest djelatni.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Valja reći da je praktički um onaj koji giba ali ne da bi izvršio neko gibanje, nego da bi bio onaj koji usmjerava prema gibanju. A ta mu stvar pripada snagom njegova načina spoznavanja.

2. Istinito se i dobro uzajamno prožimaju, budući da je istinito ujedno i dobro, inače ne bi bilo poželjno; a dobro je ujedno i istinito, inače ne bi bilo predmet spoznaje. Kao što, dakle, istinito može biti predmet težnje ukoliko predstavlja neko dobro, kad, primjerice, netko želi spoznati istinu, tako i neko dobro, što se može usmjeriti prema djelovanju, može pod vidom istinitoga biti predmet praktičkog uma. Naime, praktički um spoznaje istinu kao i spekulativni, ali spoznatu istinu usmjerava prema djelovanju.

3. Premda mnoge razlike unose različitosti među osjetilne moći, one ipak ne unose nijednu u umne moći, kao što smo već rekli (usp. čl. 7 odg. na 2. razlog; p. 77 čl. 3 odg. na 4. razlog).

Članak 12

Da li je sindereza posebna moć, različita od drugih?

Sent. 2 d. 24 q. 2 a. 3; *De verit.* q. 16 a. 1

U vezi s dvanaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je sindereza (religiozna svijest o prisutnosti Božjoj u čovjeku) posebna moć, različita od drugih. Naime:

1. One stvari koje potpadaju pod jednu (logičku) podjelu, čini se da pripadaju istomu rodu. A prema Jeronimovu objašnjenju[1] na tekst *Ezekijela* (1, 6), sindereza se razlikuje od poriva obrambenog mehanizma (irascibilis), od poriva požudnog dijela (concupiseibilis) i od razumskog dijela. A to su moći. Dakle, i sindereza je neka moć.

2. Osim toga: suprotne stvari pripadaju istom rodu. A očevidno je da su sindereza i osjetilnost međusobno suprotne, budući da sindereza uvijek teži prema dobru, a osjetilnost uvijek prema zlu. Stoga se ova posljednja predstavlja zmijom, kako primjećuje Augustin u XII knjizi *O Trojstvu*[2]. Čini se, dakle, da je sindereza neka moć kao i osjetilnost.

3. Još nešto: Augustin u knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[3] kaže da se u prirodnom sudu nalaze neka »pravila, sjeme kreposti i nepromjenjive istine«, to jest ono što nazivamo sinderezom. A budući da nepromjenjiva pravila našega suda pripadaju višem dijelu razuma, kako opet kaže Augustin u XII knjizi *O Trojstvu*[4], čini se da je sindereza isto što i razum. Dakle, ona je neka moć.

ALI PROTIV navedenih razloga stoje Filozofove riječi[5]: »Razumske su moći kadre prihvatiti suprotne stvari«. Sindereza pak nema tu sposobnost, već teži prema dobru. Dakle, sindereza nije neka moć. Kad bi, naime, ona bila neka moć, morala bi biti razumska moć: ne susrećemo je, naime, kod životinja.

1 Ordin. ex Hieronymo *In Ezch.* 1, 6: PL 25, 22.
2 C. 12, 13: PL 42; 10007-9.
3 L. 2 c. 10: PL 32, 1256.
4 C. 2: PL 42, 999.
5 *Metaphys.* 9 c. 2 n. 2 (Bk 1046b 4): S. Th., lect. 2 n. 1789.

ODGOVARAM: Sindereza nije moć nego običajna navika, premda su je neki smatrali jednom moći višom od razuma, a drugi[6] je poistovjećivali s razumom, ne ukoliko je razum, već ukoliko je priroda. — Da bismo to dokazali, moramo imati na pameti, kako je već prije rečeno (čl. 8), da ljudsko umovanje, budući da je ono neka vrsta gibanja, polazi od spoznaje nekih istina, koje su jasne po prirodi bez istraživačkog napora od strane razuma, kao iz jednog nepokretnog počela; a i završava u nečem što neposredno shvaća, i to zbog toga što spoznate stvari rasuđujemo u svjetlu počela koja su po prirodi očevidna. A činjenica je ovo: kao što spekulativni razum rasuđuje o spekulativnim stvarima, tako i praktički razum postupa s predmetima djelovanja. Neophodno je, dakle, da su usađena u nas po prirodi ne samo načela spekulativnog reda, nego i načela praktičkog reda.

A prva načela spekulativnog života, koja su u nas usađena po prirodi, ne pripadaju nekoj posebnoj moći, nego nekoj posebnoj običajnoj navici, koju Aristotel u VI knjizi *Etike*[7] naziva »umom počelâ«. Stoga ni počela praktičkog života, koja su u nas usađena po prirodi, ne pripadaju nekoj posebnoj moći, nego nekoj posebnoj prirodnoj običajnoj navici, koja se naziva sinderezom. Stoga se kaže da sindereza potiče na dobro, a prigovara zlu, jer posredstvom prvih počela pristupamo istraživanju (dobra što ga valja učiniti) i donosimo sud o zaključcima. Očevidno je, dakle, da sindereza nije neka moć, nego prirodna običajna navika.

Odgovaram na razloge: 1. Jeronimova je podjela uzeta iz različitosti čina, ne iz različitosti moći. A mogu postojati različiti čini jedne te iste moći.

2. Isto se tako suprotnost između osjetilnosti i sindereze zasniva na suprotnosti čina, a ne na različitosti vrsta u istom rodu.

3. Ti nepromjenjivi razlozi prva su počela praktičnog života o kojima ne može biti zablude. Ona se pripisuju razumu kao moći, a sinderezi kao običajnoj navici. To je razlog

6 Cf. Alexandrum Halen., *Summae theol.* p. 3 q. 73 membr. 2.
7 C. 6 n. 2 (Bk 1121a 7): S. Th. lect. 5 n. 1175.

zbog kojega donosimo po prirodi sudove pomoću obje moći, razuma i sindereze.

Članak 13

Da li je savjest neka moć?

Sent. 2 d. 24 q. 2 a. 4; *De verit.* q. 17 a. 1

U vezi s trinaestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je savjest neka moć. Naime:

1. Origen[1] kaže da je savjest »duh popravljač« i »odgajatelj što prati dušu kako bi je udaljio od zla i privolio na dobro«. A riječ »duh« označava u duši neku moć; ili samu pamet (mens), kao u onom odlomku poslanice *Efežanima* (4, 23): »Obnavljajte se duhom svoje pameti« (mentis vestrae); ili samu maštu, budući da se gledanje posredstvom mašte naziva »duhovnim«, kako nalazimo kod Augustina u XII knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige postanka*[2]. Savjest je, dakle, neka moć.

2. Osim toga: subjekt grijeha ne može biti ništa drugo, nego neka moć duše. A savjest je subjekt grijeha; budući da je o nekima u *Poslanici Titu* (1, 15) napisano: »Okaljani su im razum i savjest«. Dakle, čini se da je savjest neka moć.

3. Nadalje: neophodno je da savjest bude ili zbilja, ili običajna navika, ili mogućnost. No ona nije zbilja (actus), jer se ne bi neprestance nalazila u čovjeku. Nije običajna navika (habitus), jer u tom slučaju savjest ne bi bila obdarena jedinstvom, nego bi bila neka skupnost stvari; naime, mi se u svom djelovanju služimo mnogim spoznajnim običajnim navikama. Dakle, savjest je neka moć.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što se savjest može ukloniti, ali ne i moć. Dakle, savjest nije moć.

ODGOVARAM: Ako govorimo u pravom smislu riječi, onda valja reći da savjest nije mogućnost, nego jedna zbilja. To je očevidno po značenju riječi i po zadaći koja joj se, po zajedničkom načinu govora, pripisuje. Naime, prema vlastitom značenju riječi savjest označava poredak znanja

1 *In Rom.* 2, 15 l. 2: PG 14, 893.
2 C. 6 24: PL 34, 459. 475.

prema nekoj stvari, naime, »savjest« (conscientia) znači »znanje zajedno s drugim« (cum alio scientia). A da bi se znanje primijenilo na neku stvar, potrebna je neka zbilja. Stoga je po značenju riječi očevidno da je savjest zbilja.

Do istog zaključka dolazimo, ako promatramo zadatke koji se pripisuju savjesti. Kaže se, naime, da savjest svjedoči, veže ili potiče, da optužuje, da grize ili prekorava. Sve to proizlazi iz primjene naše spoznaje ili znanja na naše djelovanje. A ta se primjena događa na tri načina. Prvo, priznanjem da smo učinili ili da nismo učinili neko djelo, prema riječima *Propovjednika* (7, 22): »Zna, naprotiv, tvoje srce kako si ti često druge proklinjao«; u tom slučaju kažemo da savjest »svjedoči«. Drugo, donošenjem suda posredstvom savjesti da smijemo ili da ne smijemo učiniti neku stvar; u tom slučaju kažemo da savjest »potiče« ili »veže«. Treće donošenjem suda posredstvom savjesti da je neko djelo učinjeno dobro ili loše; u tom slučaju kažemo da ona »opravdava« ili »optužuje« ili »grize«. No očevidno je da sve te stvari zavise od djelatne primjene znanja na naša djela. Dakle, govoreći u pravom smislu, savjest označava jednu zbilju.

Budući pak da je običajna navika (neposredno) počelo djelovanja, katkada se pojam »savjest« pridaje prvoj običajnoj navici, to jest sinderezi. Tako postupa Jeronim u tumačenju teksta proroka *Ezekijela* (1, 6) gdje je i naziva »sinderezom«. Bazilije je naziva »Prirodnim sudištem«[3], a Ivan Damascenski je promatra kao »zakon naše umne spoznaje«.[4] Učinci se, naime, obično nazivaju imenima njihovih uzroka, i obratno.

Odgovaram na razloge: 1. Savjest se naziva duhom, ukoliko se riječ 'duh' upotrebljava mjesto riječi 'pamet', budući da je savjest kao neki nalog pameti.

2. Nečistoća se nalazi u savjesti, ne kao u svom subjektu, nego kao jedna spoznata stvar u spoznaji, ukoliko je netko, naime, svjestan da je nečist.

3. Premda zbilja po sebi nije neprestance trajna, ipak neprestance traje u svom uzroku, a on je mogućnost i običajna navika. I premda ima mnogo običajnih navika koje utje-

3 *In Prov.* hom. 12: PG 31, 405.
4 *De fide orth.* l. 4 c. 22: PG 94, 1200.

ču na savjest, ipak sve imaju djelotvornost od prve običajne navike, to jest od običajne navike prvih počela, a ona se naziva sindereza. To je razlog što se ta običajna navika katkada posebno naziva savjest; kako smo već rastumačili (u »c«).

PITANJE 85

(S. th. I)

O NAČINU I PORETKU UMNE SPOZNAJE

Nadalje, raspravljat ćemo o načinu i poretku umne spoznaje (usp. p. 84, uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na osam pitanja:

1. Da li naš um spoznaje izdvajanjem misaonih izraza iz maštovnih predodžbi?
2. Da li se misaoni izrazi, izdvojeni iz maštovnih predodžbi, odnose prema našem umu kao nešto što spoznajemo, ili kao nešto čime spoznajemo?
3. Da li naš um po prirodi najprije spoznaje opće stvari?
4. Da li naš um može spoznavati istodobno mnoge stvari?
5. Da li naš um spoznaje spajajući i razlučujući?
6. Da li um može zabluditi?
7. Da li netko može bolje spoznati istu stvar nego drugi?
8. Da li naš um prije spoznaje nerazlučive nego razlučive stvari?

Članak 1

Da li naš um spoznaje tjelesne i materijalne stvari izdvajanjem (apstrakcijom) iz maštovnih predodžbi?

Gore q. 12 a. 4; *Cont. Gent.* 2, 77; *Metaphys.* 2 lect. 1

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um ne spoznaje tjelesne (fizičke) i materijalne stvari izdvajanjem iz maštovnih predodžbi. Naime:

1. Kojigod um spoznaje stvar drukčije nego li ona postoji, neistinit je. A oblici materijalnih stvari nisu izdvojeni iz pojedinačnih, čije su slike (similitudines) umne predodžbe (phantasmata). Ako, dakle, spoznajemo materijalne stvari

izdvajanjem misaonih izraza (species) iz maštovnih predodžbi, u našem će se umu nalaziti neistina.

2. Osim toga: materijalne su stvari prirodne stvari, u odredbu (in definitione) kojih spada i materija. No nijednu se stvar ne može spoznati bez onoga što spada na njezinu odredbu. Dakle, materijalne se stvari ne mogu spoznati bez materije. A materija je načelo pojedinjenja (principium individuationis). Dakle, materijalne se stvari ne mogu spoznati izdvajanjem općega iz posebnoga, to jest izdvajanjem misaonih izraza iz maštovnih predodžbi.

3. Nadalje: Filozof u III knjizi *O duši*[1] kaže da se maštovne predodžbe odnose prema duši obdarenoj umom kao što se odnose boje prema vidu. No gledanje se ne odvija izdvajanjem nekih izraza iz boja, nego po tome što boje utiskuju u vid. Dakle, ni umna se spoznaja ne odvija po tome što se neka stvar izdvaja iz maštovnih predodžbi, nego po tome što maštovne predodžbe utiskuju u um.

4. Još nešto: kako kaže Filozof u III knjizi *O duši,*[2] u umnoj se duši nalaze dvije stvari, i to primalački i djelatni um. No nije zadaća primalačkog uma izdvajati misaone izraze iz maštovnih predodžbi, nego primati već izdvojene misaone izraze. No čini se da nije zadaća ni djelatnog uma, koji se prema maštovnim predodžbama odnosi kao svjetlo prema bojama, izdvajati neke stvari iz boja, nego radije na njih utjecati. Dakle, nipošto ne spoznajemo izdvajanjem iz maštovnih predodžbi.

5. Konačno: Filozof u III knjizi *O duši*[3] kaže da »um spoznaje misaone izraze u maštovnim predodžbama«. Ne spoznaje ih, dakle, izdvajanjem.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[4] kaže: »Kao što se stvari mogu odvojiti od materije, na isti se način odnose prema umu«. Dakle, neophodno je da materijalne stvari spoznajemo ukoliko ih izdvajamo iz materije i iz materijalnih slika što ih nazivamo maštovnim predodžbama.

ODGOVARAM: Kao što je gore rečeno (p. 84 čl. 7), spo-

1 C. 7 n 3 (Bk 431a 14): S. Th., lect. 12 n. 770.
2 C. 5 n. 1 (Bk 430a 14): S. Th., lect. 10 n. 728.
3 C. 7 n. 5 (Bk 431b 2): S. Th., lect. 12 n. 777.
4 C. 4 n. 8 (Bk 429b 21): S. Th., lect. 8 n. 714.

znajni predmet sumjeran je spoznajnoj moći. Postoje pak tri stupnja spoznajne moći. Jedna je, naime, spoznajna moć čin tjelesnog organa, to jest osjetila. Stoga je predmet svake osjetilne moći oblik kakav se nalazi u tjelesnoj materiji. A budući da je ta materija načelo pojedinjenja, svaka moć osjetilnog dijela ima spoznaju o stvarima samo djelomično. – Druga pak spoznajna moć nije niti čin tjelesnog organa, niti je na neki način povezana s tjelesnom materijom, poput anđeoskog uma. Stoga je predmet te spoznajne moći oblik što posebno postoji bez materije (forma sine materia subsistens). Premda, naime, (anđeli) imaju spoznaju o materijalnim bićima, promatraju ih samo u nematerijalnim stvarima, to jest ili u sebi samima ili u Bogu. – Ljudski pak um ide srednjim putem. On, naime, nije čin nekog organa, ali je ipak neka moć duše, koja je oblik tijela, kako je vidljivo iz gore rečenoga (p. 76 čl. 1). Stoga je njemu svojstveno spoznavati oblik što se pojedinjen nalazi u tjelesnoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji. Spoznavati pak ono što se nalazi u pojedinjenoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji, znači izdvajati oblik iz pojedinjene materije, koju predstavljaju maštovne predodžbe. Stoga je nužno reći da naš um spoznaje materijalne stvari izdvajanjem iz maštovnih predodžbi. A preko materijalnih stvari, ako ih tako promatramo, dolazimo do neke spoznaje nematerijalnih stvari, kao što, naprotiv, anđeli preko nematerijalnih stvari imaju spoznaju o materijalnima.

Promatrajući samo nematerijalnost ljudskog uma, a ne činjenicu što je on na neki način sjedinjen s tijelom, Platon je ustvrdio da su predmet uma odvojene ideje, te da spoznajemo, ne izdvajajući, nego više sudjelujući na izdvojenim stvarima, kako je rečeno gore (p. 84 čl. 1).

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Izdvajanje (abstrahere) se zbiva na dva načina. Prvo, na način spajanja i razlučivanja, kao kada imamo spoznaju da se neka stvar ne nalazi u drugoj, ili da je od nje odvojena. Drugo, na način jednostavnog i bezuvjetnog promatranja, kao kada imamo spoznaju o jednoj stvari, a da nemamo nikakvu spoznaju o drugoj. Izdvajati, stoga, umom ono što se u zbilji ne može izdvojiti, po prvom načinu izdvajanja, ne može se drukčije,

osim da u umu bude neistina. Ali na drugi način umom izdvajati ono što se u zbilji ne može izdvojiti, ne sadrži neistinitost, kako je kod osjetilnih predmeta očevidno. Ako, naime, spoznajemo ili tvrdimo da se boja ne nalazi u obojenom tijelu, ili da je odvojena od njega, tada će se neistinitost kriti ili u mišljenju ili u govoru. A kad bismo promatrali boju i njezine vlastitosti, a ne bismo vodili računa o obojenoj voćki, pa kad bismo našu spoznaju i govorom izrazili, ne bi bilo neistinitosti ni u mišljenju ni u govoru. Voćka, naime, ne pripada pojmu boje. Stoga nema zapreke da imamo spoznaju o boji, a da nemamo nikakve spoznaje o voćki. — Jednako tako tvrdim da se ono, što pripada pojmu misaonog izraza svake materijalne stvari, primjerice kamena, čovjeka ili konja, može promatrati bez počela pojedinjenja koja ne pripadaju pojmu misaonog izraza. Izdvajati opće iz posebnoga, ili misaoni izraz iz maštovnih predodžbi, znači zapravo promatrati prirodu misaonog izraza bez promatranja počela pojedinjenja, koja nam se predstavljaju preko maštovnih predodžbi.

Kad se, dakle, tvrdi da um nije istinit onda kada spoznaje stvar drukčije nego ona jeste, tvrdnja je točna ako se pojam »drukčije« odnosi na spoznatu stvar. U umu se, naime, nalazi neistina onda kada spoznaje stvar drukčije nego li ona jeste. Stoga um ne bi bio istinit, kada bi tako izdvajao misaoni izraz iz kamena ili materije te došao do spoznaje da se ona ne nalazi u materiji, što je tvrdio Platon (usp. p. 84 čl. 1). — Ako se pojam »drukčije« promatra od strane onoga koji spoznaje, onda predložena tvrdnja nije istinita. U umu nema neistine, ako se tvrdi da je drukčiji način spoznavanja u onome koji spoznaje, od načina postojanja stvari, jer se neposredno shvaćena istina (intellectum) nalazi u onome koji je spoznaje nematerijalno, na način umne spoznaje, a ne materijalno, na način materijalne stvari.

2. Neki su smatrali da je misaoni izraz neke prirodne stvari samo oblik te da materija nije dio misaonog izraza (usp. p. 75 čl. 4). No po tom mišljenju u odredbu prirodnih stvari ne bi ulazila materija. Stoga valja reći drukčije: materija je dvostruka, opća (communis) i omeđena ili pojedinjena (signata vel individualis); opća, to jest kao meso i kost; pojedinjena, kao ovo meso i ove kosti. Um, dakle,

izdvaja misaoni izraz prirodne stvari iz osjetilne pojedinjene materije, a ne iz osjetilne opće materije. Um, na primjer, izdvaja misaoni izraz čovjeka iz ovoga tijela i ovih kostiju, što ne pripadaju pojmu misaonog izraza, nego su dijelovi pojedinca, kako kaže Aristotel u VII knjizi *Metafizike,*[5] pa se, stoga, i bez njih može promatrati. No misaoni se izraz čovjeka ne može umom izdvojiti iz tijela i kostiju.

Matematički se pak misaoni izrazi mogu umom izdvojiti iz osjetilne materije, i to ne samo iz pojedinjene, nego i iz opće; no ipak ne i iz opće spoznatljive materije, već samo iz pojedinjene. Osjetilna se, naime, materija naziva tjelesnom materijom po tome što podliježe osjetilnim kakvoćama, to jest toplini i hladnoći, tvrdoći i mekoći, i tako dalje. Spoznatljiva pak materija naziva se supstancijom po tome što podliježe kolikoći. A poznato je da se kolikoća prije nalazi u supstanciji nego osjetilne kakvoće. Stoga se kolikoće, poput brojeva, dimenzija i likova, što označavaju završetak (terminatio) kolikoćâ, mogu promatrati bez osjetilnih kakvoća, to jest izdvajati iz osjetilne materije. Supstancije pak podređene kolikoći ne mogu se promatrati bez uma, jer bi to značilo izdvajati ih iz zajedničke spoznatljive materije. Ipak se mogu promatrati bez ove ili one supstancije, a to znači izdvajati ih iz pojedinjene spoznatljive materije.

No ima nekih misaonih izraza koji se također mogu izdvajati iz opće spoznatljive materije, poput bitka, jedinice, moći i čina, i tako dalje, koji također mogu biti bez svake materije, kako je očigledno kod nematerijalnih supstancija. — A budući da Platon, kako je već rečeno (odg. na 1. razlog), nije razlikovao dvostruki način izdvajanja, ustvrdio je da su sve one stvari, za koje smo mi rekli da se izdvajaju umom, izdvojene u zbilji.

3. Boje imaju isti način postojanja kad se nalaze u pojedinjenoj tjelesnoj materiji, kao i sposobnost gledanja, pa stoga mogu utisnuti svoju sliku u vid. No budući da su maštovne predodžbe slike pojedinih stvari te da postoje u tjelesnim organima, nemaju isti način postojanja kao ljudski um, kako je već rečeno (u »c«), pa stoga ne mogu svojom

5 VI c. 10 n. 11 (Bk 1035b 28): S. Th., lect. 10 n. 1492.

snagom utiskivati slike u primalački um. No snagom djelatnog uma u primalačkom umu, zbog promjene što je djelatni um proizvodi u maštovnim predodžbama, nastaje neka umna slika, koja opet predstavlja one predmete, kojih su one maštovne predodžbe, i to samo obzirom na prirodu misaonog izraza. I na taj se način govori da se misaoni izraz izdvaja iz maštovnih predodžbi, ali ne tako što se jedan te isti oblik brojem, koji se prije nalazio u predodžbama, poslije toga nalazi u primalačkom umu; poput tijela koje se s jednoga mjesta uzima i prenosi na drugo.

4. Djelatni um osvjetljava maštovne predodžbe, a onda se opet iz njih, snagom djelatnog uma, izdvajaju misaoni izrazi. Osvjetljava ih, jer kao što osjetilni dio zbog povezanosti sa spoznajnim postaje snažniji, tako maštovne predodžbe snagom djelatnog uma postaju prikladnije da se iz njih mogu izdvojiti misaone namjere (intentiones intelligibiles). Djelatni pak um izdvaja misaone izraze iz maštovnih predodžbi, ukoliko snagom djelatnog uma možemo u naše promatranje primiti prirode misaonih izraza bez pojedinjenih prilika, po čijim se slikama primalački um oblikuje.

5. Kad promatra samu prirodu stvari općenito, naš um izdvaja misaone izraze iz maštovnih predodžbi, a ipak ih i spoznaje u maštovnim predodžbama, budući da nije kadar spoznavati i one stvari iz kojih izdvaja misaone izraze, ako se ne obrati maštovnim predodžbama, kako je već prije rečeno (p. 84 čl. 7).

Članak 2

Da li se misaoni izrazi, izdvojeni iz maštovnih predodžbi, odnose prema našem umu kao ono što spoznajemo?

De verit. q. 10 a. 9; *Cont. Gent.* 2, 75; 4, 11; *De anima* 3 lect. 8; *De spirit. creat.* a. 9 ad 6; *Compend. theol.* c. 85

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se misaoni izrazi, izdvojeni iz maštovnih predodžbi, odnose prema našem umu kao ono što spoznajemo. Naime:

1. Neposredno shvaćena istina (intellectum) stvarno se nalazi u onome koji spoznaje, budući da je neposredno shvaćena istina u zbilji sâm um u zbilji. No ništa se od spo-

znate stvari ne nalazi u umu, koji u zbilji spoznaje, osim izdvojenog misaonog izraza. Dakle, taj je misaoni izraz sama neposredno shvaćena istina u zbilji.

2. Osim toga: potrebno je da se neposredno shvaćena istina u zbilji nalazi u nekom biću, inače je ništa. No ne nalazi se u zbilji, jer je ona izvan duše: a budući da je stvar izvan duše materijalna, ništa što se u njoj nalazi ne može biti spoznato u zbilji. Preostaje, dakle, da se neposredno shvaćena istina u zbilji nalazi u umu. Stoga ona nije ništa drugo, nego prije spomenuti misaoni izraz.

3. Još nešto: Filozof u I knjizi *O tumačenju*[1] kaže da su »riječi znaci onih stvari koje se nalaze u trpnoj duši«. No riječi označuju spoznate stvari; ono, naime, riječima označavamo što spoznajemo. Dakle, porivi (passiones) duše, to jest misaoni izrazi, stvari su koje u zbilji spoznajemo.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što se misaoni izraz odnosi prema umu kao osjetilni izraz prema osjetilu (species sensibilis ad sensum). No osjetilni izraz nije ono što se osjetilno spoznaje, nego radije ono čime osjetilo spoznaje. Dakle, misaoni izraz nije ono što u zbilji spoznajemo, nego ono čime um spoznaje.

ODGOVARAM: Neki su tvrdili da spoznajne moći, koje se nalaze u nama, ne spoznavaju ništa drugo osim vlastitih trpnji; osjetilo, naime, ne zapaža ništa drugo osim trpnje svoga organa. I u tom smislu um ne spoznaje ništa osim svoje trpnje, to jest misaoni izraz što ga je u sebe primio. Stoga su ti misaoni izrazi ono što spoznajemo.

No to je mišljenje očito krivo iz dva razloga. Prvo, jer je isto ono što spoznajemo i ono o čemu postoji znanje. Kad bi, dakle, ono što spoznajemo bili samo misaoni izrazi što se nalaze u duši, slijedilo bi da nijedna znanost ne bi bila o stvarima, koje se nalaze izvan duše, već samo o misaonim izrazima što se nalaze u duši, kao što su, po mnijenju platonika, sve znanosti o idejama, za koje su tvrdili da ih čovjek stvarno spoznaje (usp. p. 84 čl. 1). — Drugo, jer bi bila istinita zabluda starih koji su govorili da je »istina sve što vidimo«;[2] na taj bi način i protuslovne stvari istodobno bi-

1 C. 1 n. 2 (Bk 16a 3): S. Th., lect. 2 n. 3
2 Cf. Aristot., *Metaphys.* 3 c. 5 n 1 (1009a 6): S. Th., l. 4 lect. 9 n. 6661; Platonem, *Theaetet.* c. 8 ss.

le istinite. Ako, naime, spoznajna moć spoznaje samo vlastitu trpnju, onda samo o njoj donosi sud. Tako pak izgleda nešto po čemu spoznajna moć postupa. Uvijek će, dakle, sud spoznajne moći biti o onome što ona prosuđuje, to jest o vlastitoj trpnji, po kojoj postoji; i tako će svaki sud biti istinit. Naime, ako okus ne zapaža ništa drugo osim vlastite trpnje, onda će netko, tko ima zdrav okus i prosudi da je med sladak, istinito prosuditi; jednako će i onaj, tko ima bolestan okus i prosudi da je med gorak, istinito prosuditi. I jedan i drugi, naime, prosuđuje onako kako njegov okus postupa. I na taj način slijedi da će svako mišljenje jednako biti istinito, i uopće svako shvaćanje.

Stoga valja reći da se misaoni izraz odnosi prema umu kao nešto čime um spoznaje. To dokazujemo ovako. Budući, naime, da postoje, kako se govori u IX knjizi *Metafizike*,[3] dva djelovanja, jedno koje ostaje u djelatniku, kao što je gledanje i spoznavanje, i drugo koje prelazi na izvanjsku stvar, kao grijanje i rezanje, onda će se i jedno i drugo odvijati po nekom obliku. I kao što je oblik po kojem djelovanje proizlazi te se proteže na izvanjsku stvar, slika predmeta djelovanja, poput topline koja je slika zagrijanog tijela, jednako je i oblik, po kojem proizlazi djelovanje što ostaje u djelatniku, slika predmeta. Stoga je slika vidljive stvari ona po kojoj vid gleda, a slika spoznate stvari, to jest umni izraz, oblik po kojem um spoznaje.

A budući da um promišlja o samome sebi, istim promišljanjem spoznaje i svoju spoznaju i misaoni izraz kojim spoznaje. Stoga je misaoni izraz, što ga je um spoznao, drugotna stvar koju spoznaje. No ono što um najprije spoznaje, jest stvar čija je slika misaoni izraz.

To također proizlazi iz mišljenja starih koji su tvrdili da »slično po sličnome dolazi do spoznaje«. Tvrdili su, naime, da je duša preko zemlje, koja se u njoj nalazila, imala spoznaju o zemlji koja se nalazila izvan nje; a tako i o drugim stvarima.[4] Ako, dakle, misaoni izraz zemlje uzmemo mjesto zemlje, po Aristotelovoj nauci koja kaže[5] »da se kamen

3 VIII c. 8 n. 9 (Bk 1050a 23): S. Th., l 9 lect. 8 n. 1862.

4 Cf. Aristot., *De anima* I c. 2 n. 6 (Bk 404b 11); c. 5 n. 5 (Bk 409b 26): S. Th., lect. 4 n. 45; lect. 12 n. 184.

5 Ibid. l. 3 c. 8 n. 2 (Bk 431b 29): S. Th., lect. 13 n. 789.

ne nalazi u duši, nego misaoni izraz kamena«, slijedi da duša spoznaje stvari koje se nalaze izvan duše posredstvom misaonih izraza.

Odgovaram na razloge: 1. Neposredno shvaćena istina nalazi se u onome koji spoznaje po svojoj slici. I na taj se način govori da je neposredno shvaćena istina u zbilji sâm um u zbilji, ukoliko je slika spoznate stvari oblik uma, kao što je slika osjetilne stvari oblik osjetila u zbilji. Stoga ne slijedi da je izdvojeni misaoni izraz ono što u zbilji spoznajemo, nego da je to njegova slika.

2. Kad se kaže »neposredno shvaćena istina u zbilji«, podrazumijevaju se dvije stvari, to jest ono što spoznajemo i sâm čin spoznaje. Jednako tako kad se kaže »općenito izdvojeno«, podrazumijevaju se dvije stvari, to jest sama priroda stvari te izdvajanje ili općenitost. Stoga sama priroda, kojoj je pripojeno da spoznaje ili izdvaja, ili zadana nakana općenitosti, postoji samo u pojedinačnim stvarima, a sâm čin spoznaje ili izdvajanja, ili zadana nakana općenitosti, nalazi se u umu. To također možemo vidjeti po sličnoj pojavi u osjetilu. Vid, naime, gleda boju voća bez njegova mirisa. Ako, dakle, zapitamo gdje se nalazi boja što je vidimo bez mirisa, jasno je da se boja što je vidimo nalazi samo u voćki. A to što je zapažamo bez mirisa, događa se zbog vida, budući da se u vidu nalazi slika boje a ne mirisa. Jednako se i čovječnost što je spoznajemo nalazi samo u ovom ili onom čovjeku. A to što čovječnost zapažamo bez pojedinjenih osobina (sine individualibus conditionibus), što i znači izdvajati je, a našto se nadovezuje i nakana općenitosti, događa se čovječnosti zbog umne spoznaje, u kojoj se nalazi slika prirode misaonog izraza, a ne pojedinjenih načela.

3. U osjetilnom se dijelu nalaze dva djelovanja. Jedno po samoj promjeni, i na taj se način upotpunjuje djelovanje osjetila po tome što se mijenja od strane osjetilnog predmeta. Drugo je djelovanje samo oblikovanje u smislu što sposobnost zamišljanja oblikuje u sebi neku predstavu odsutne, a također i nikada viđene stvari. Oba se ta djelovanja spajaju u umu. Naime, ponajprije promatramo trpnju primalačkog uma po tome što se on oblikuje misaonim izrazom. A kad je njim oblikovan, sa svoje strane oblikuje

ili odredbu, ili diobu ili spajanje, što se označava riječju. Stoga je pojam što ga označava ime, sama odredba, a izricanje označava umno spajanje i razlučivanje. Riječi, dakle, ne označavaju same misaone izraze, nego ono što um oblikuje kako bi mogao donositi sud o izvanjskim stvarima.

Članak 3

Da li naš um najprije spoznaje opće stvari?

Phys. 1 lect. 1; *Poster.* 1 lect. 4

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um ne spoznaje najprije opće stvari. Naime:

1. One stvari, koje po prirodi dolaze prije i koje su poznatije, u odnosu na nas dolaze kasnije i manje su poznate. No općenite stvari po prirodi dolaze najprije, budući da je »prije ono čime se ne mijenja posljedica samostojnosti«.[1] Dakle, općenite stvari dolaze kasnije u našoj umnoj spoznaji.

2. Osim toga: sastavljena bića obzirom na nas dolaze prije od jednostavnih bića. No općenite su stvari jednostavnije. Dakle, mi ih kasnije i spoznajemo.

3. K tome: Filozof u I knjizi *Fizike*[2] kaže da ono što je određeno prije dolazi u našu spoznaju nego li dijelovi odredbe. No općenitije su stvari dijelovi odredbe manje općenitih stvari, kao što je »živo biće« dio odredbe čovjeka. Dakle, općenite stvari kasnije spoznajemo.

4. Napokon: po učincima dolazimo do uzroka i počela. No općenite su stvari neka počela. Dakle, općenite stvari kasnije spoznajemo.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u *Fizici* (ondje, br. 4) tvrdi da »od općenitih stvari valja doći do pojedinačnih«:

ODGOVARAM: U našoj umnoj spoznaji valja promotriti dvije stvari. Prvo, da umna spoznaja na neki način proističe iz osjetilne. A budući da se osjetilo odnosi na pojedinačne stvari, a um na općenite, neophodno je, u odnosu na

1 *Categor.* c. 12 (Bk 14a 29).
2 C. 1 n. 5 (Bk 184b 11): S. Th., lect. 1 n. 10.

nas, da se spoznaja o pojedinačnim stvarima dogodi prije spoznaje o općim stvarima.

Drugo, potrebno je promotriti da naš um prelazi iz mogućnosti u zbilju. A sve što prelazi iz mogućnosti u zbilju, dolazi prije do nepotpune zbilje, koja je sredina između mogućnosti zbilje, a onda tek do potpune zbilje. Potpuna pak zbilja do koje um dolazi, potpuno je znanje po kojem se jasno i određeno prepoznavaju stvari. Nepotpuna pak zbilja nepotpuno je znanje po kojem se stvari prepoznavaju nejasno, kao u nekoj zbrci. Što se, naime, tako spoznaje, spoznaje se u određenom smislu u zbilji, a na neki način i u mogućnosti. Stoga Filozof u I knjizi *Fizike* (ondje, br. 3) kaže »da su nam ponajprije nejasne očevidne i sigurne stvari, a kasnije razgovjetnim razlučivanjem spoznajemo načela i sastavne dijelove«. A očito je da spoznavati neku stvar, koja sadrži mnoge druge stvari, a da nemamo vlastitu spoznaju o svakoj od tih stvari koje se u njoj nalaze, znači spoznavati određenu stvar u nekoj zbrci. Na taj se pak način može spoznavati, kako sveopća cjelina, tako i cjelina sastavnih dijelova. I jedna se, naime, i druga cjelina mogu spoznavati u nekoj zbrci, a da se pri tom ne prepoznavaju jasno njezini dijelovi. Jasno pak upoznati ono što je sadržano u općoj cjelini, znači imati spoznaju o manje općoj stvari. Primjerice, nejasno upoznati živo biće, znači upoznati ga baš ukoliko je živo biće; a upoznati živo biće jasno, znači upoznati ga baš ukoliko je razumno ili nerazumno živo biće, to jest upoznati čovjeka ili lava. Naš, dakle, um spoznaje prije živo biće nego li što spoznaje čovjeka. Isti razlog vrijedi kad bismo usporedili svako opće biće s manje općenitim.

A budući da osjetilo prelazi iz mogućnosti u zbilju, baš kao i um, isti se red spoznaje pojavljuje i u osjetilu. Naime, najprije osjetilom rasuđujemo općenitije, a potom manje općenito, i prema mjestu i prema vremenu. Prema mjestu, primjerice, kada s udaljenosti nešto vidimo, najprije opažamo da je to tijelo, a kasnije da je živo biće; i prije opažamo da je to živo biće, a kasnije da je to čovjek; i prije opažamo da je to čovjek, a kasnije da je Sokrat ili Platon. Prema vremenu pak, budući da dijete na početku najprije razlikuje čovjeka od ne-čovjeka, a kasnije razlikuje ovoga

od onog drugog čovjeka. I stoga djeca »na početku sve muškarce nazivaju očevima, a kasnije označavaju svakoga posebno«, kako čitamo u I knjizi *Fizike* (nav. mj. bilj. 2). Razlog je tomu očit. Onaj tko nejasno nešto spoznaje, još se nalazi u mogućnosti da upozna načelo razlučivanja, kao što se onaj koji pozna rod nalazi u mogućnosti da upozna i razliku. Stoga je očevidno da je nejasna spoznaja sredina između mogućnosti i zbilje.

Valja, dakle, reći da se, u odnosu na nas, najprije zbiva spoznaja pojedinačnih stvari, a kasnije spoznaja općih, kao što se najprije zbiva osjetilna spoznaja, a kasnije umna. No bilo da je riječ o osjetilnoj ili umnoj spoznaji, najprije se događa spoznaja o općenitijim stvarima, a kasnije o manje općenitima.

Odgovaram na razloge: 1. Pojam 'općenito' možemo promatrati na dva načina. Prvo, u smislu da prirodu općenitoga promatramo skupa sa zadanom namjerom općenitosti. A budući da zadana namjera općenitosti, da bi mogla imati jedan te isti odnos prema mnogima, proizlazi umnim izdvajanjem, neophodno je da po tom načinu općenito bude kasnije. Stoga se u I knjizi *O duši*[3] kaže da je »opće živo biće ili ništa ili je kasnije«. No prema Platonu, koji je ustvrdio da su opće stvari samostojne, pod tim bi vidom općenite stvari dolazile prije pojedinačnih, koje, po njegovu mišljenju, nastaju priopćavanjem općih samostojnih bića (per participationem universalium subsistentium), što se nazivaju ideje (usp. p. 84 čl. 1). — Drugo, pojam 'općenito' možemo promatrati u odnosu na samu prirodu, to jest u odnosu na životinjstvo i čovještvo kako ih susrećemo u pojedinačnim bićima. I u tom smislu valja reći da postoji dvostruki prirodni poredak. Prvi, po načinu rađanja i vremena; i po tom je načinu prvo ono što je nesavršeno i što se nalazi u mogućnosti. Po tom načinu ono općenitije po prirodi dolazi prije, kako očigledno proizlazi iz rađanja čovjeka i nižeg živog bića. Naime, »prije se rađa niže živo biće nego čovjek«, kako se kaže u knjizi *O rađanju živih bića*.[4] Drugi je poredak savršenstva ili zadane prirodne namjere (perfectionis sive intentionis naturae), kao što je

3 C. 1 n. 5 (Bk 402b 7): S. Th., lect. 1 n. 9.
4 L. 2 c. 3 (Bk 736b 2).

stvarnost jednostavno i prije po prirodi nego mogućnost, i savršeno prije nego nesavršeno. I po tom je načinu manje općenito po prirodi prije općenitijega, kao što je čovjek prije nego živo biće. Zadana prirodna namjera ne sastoji se, naime, u rađanju živog bića, nego ona namjerava roditi čovjeka.

2. Općenitije se stvari odnose prema manje općenitima poput cjeline i dijela. Kao cjelina, u smislu što se u općenitijem kao mogućnost krije ne samo manje općenito, nego i druge stvari; primjerice, pod »nižim živim bićem« ne krije se samo čovjek, nego i konj. Kao dio, u smislu što manje općenito krije u svom pojmu ne samo općenitije, nego i druge stvari; primjerice, čovjek nije samo živo biće, nego i razumno živo biće. Stoga ako pojam »živo biće« promatramo u njemu samome, onda se on prije nalazi u našoj spoznaji nego čovjek. No pojam se 'čovjeka' prije nalazi u našoj spoznaji, nego to što je 'živo biće' njegov dio.

3. Neki se dio može spoznati na dva načina. Prvo, bezuvjetno, na način kakav je u sebi: i u tom smislu ne postoji zapreka da prije spoznamo dijelove nego cjelinu, primjerice kamenje prije nego kuću. Drugo, ukoliko su dijelovi ove cjeline: i u tom je smislu neophodno da prije spoznamo cjelinu nego dijelove. Prije, naime, nekom nejasnom spoznajom spoznajemo kuću, nego što počnemo razlikovati njezine pojedine dijelove. Stoga valja reći da se dijelovi odredbe, ako ih promatramo bezuvjetno, prije nalaze u našoj spoznaji nego ono što je već određeno (definientia . . . definitum). Inače ne bi bilo razumljivo ono što je po njima već određeno. No ako su dijelovi odredbe, onda ih kasnije spoznajemo. Prije, naime, spoznajemo čovjeka nekom nejasnom spoznajom, nego li uzmognemo razlučiti što spada na pojam čovjeka.

4. Općenito, po tome što ga uzimamo sa zadanom namjerom općenitosti, zacijelo je na neki način počelo spoznavanja, budući da zadana namjera općenitosti slijedi način spoznavanja koji se zbiva izdvajanjem. A nije prijeko potrebno da sve što je počelo spoznavanja, bude i počelo postojanja, kako je smatrao Platon (nav. mj.), budući da katkada spoznajemo uzrok po učinku, a supstanciju po akcidencijama. Stoga sveopće, na taj način shvaćeno, po

Aristotelovu mišljenju, nije počelo postojanja, a niti supstancija, kako proizlazi iz VII knjige *Metafizike*.[5] – Ako pak promatramo samu prirodu roda i vrste, onako kako se nalazi u pojedinačnim bićima, ona je tada na neki način razlog oblikovnog počela (ratio principii formalis) u odnosu na pojedinačna bića. Naime, pojedinačno biće postoji zbog materije, a razlog pak vrste proizlazi iz oblika. No priroda se roda uspoređuje s prirodom vrste više zbog načina materijalnog počela, budući da priroda roda proizlazi iz onoga što je u stvari materijalno, a razlog vrste iz onoga što je oblikovno, kao što razlog nižeg živog bića proizlazi iz onoga što je osjetilno, a razlog čovjeka iz onoga što je razumsko. I to je razlog što je posljednja prirodna zadana namjera usmjerena prema vrsti, a ne prema pojedinjenom biću niti prema rodu, budući da je svrha rađanja oblik, a materija postoji zbog oblika. Nije pak potrebno da, u odnosu na nas, spoznaja nekog uzroka ili počela bude kasnija, jer katkada spoznajemo po osjetilnim uzrocima, a katkada obratno.

Članak 4

Da li možemo istodobno spoznavati mnoge stvari?

Gore q. 12 a. 10; q. 58 a. 2; *Sent.* 2 d. 3 q. 3 a. 4; 3 d. 14 a. 2 q. a_4; *De verit.* q. 8 a. 14; *Cont. Gent.* 1, 55; *Q. de anima* a. 18 ad 5; *Quodl.* 7 q. 1 a. 2

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da istodobno možemo spoznavati mnoge stvari. Naime:

1. Um je iznad vremena. No 'prije' i 'poslije' pripadaju vremenu. Dakle, um ne spoznaje različite stvari prema 'prije' i 'poslije', nego istodobno.

2. Osim toga: nema zapreke da se različiti oblici, koji nisu suprotni, istodobno stvarno nalaze u istom predmetu, poput mirisa i boje u voću. A misaoni izrazi nisu suprotni. Dakle, nema zapreke da se jedan um istodobno nalazi u zbilji po različitim misaonim izrazima. Na taj način možemo istodobno spoznavati mnoge stvari.

5 VI c 13 n. 2 (Bk 1038b 8): S. Th., l. 7 lect. 13 n. 1570.

3. K tome: um je kadar istodobno spoznati neku cjelinu, poput čovjeka ili kuće. A u svakoj se cjelini nalaze mnogi dijelovi. Dakle, um istodobno spoznaje mnoge stvari.

4. Još nešto: ne možemo spoznati razliku jednoga prema drugomu ako i jedno i drugo ne spoznajemo istodobno, kako se kaže u knjizi *O duši.*[1] Isti razlog vrijedi za svaku drugu usporedbu. A naš je um kadar spoznati razliku i usporedbu jedne stvari s drugom. Dakle, naš um spoznaje istodobno mnoge stvari.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u knjizi *Topike*[2] kaže da je »spoznaja jedna, a znanja mnoga«.

ODGOVARAM: Um zacijelo može spoznavati mnoge stvari na način jednoga, ali ne može spoznavati mnoge stvari na način mnogih. A kažem 'na način jednoga ili mnogih', to jest po jednom ili više misaonih izraza. Naime, način svakog djelovanja proizlazi iz oblika koji je počelo djelovanja. Štogod, dakle, um može spoznavati pod jednim misaonim izrazom, to istodobno može spoznavati. To je razlog što i Bog istodobno vidi sve stvari, budući da sve vidi po jednom, a to jedno je njegova bît. A štogod um spoznaje po različitim misaonim izrazima, to ne spoznaje istodobno. Razlog je tomu taj što je nemoguće da se jedan subjekt istodobno upotpunjuje mnogim oblicima jednoga roda i različitih vrsta, kao što je nemoguće da isto tijelo po istome istodobno bude obojeno različitim bojama ili ukrašeno različitim slikama. A svi umni misaoni izrazi pripadaju jednom rodu, budući da su odlike jedne spoznajne moći, premda stvari, čije su slike, pripadaju različitim rodovima. Nemoguće je, dakle, da se isti um istodobno upotpunjuje različitim misaonim izrazima da bi mogao stvarno spoznavati različite stvari.

Odgovaram na razloge: 1. Um je iznad vremena koje je broj gibanja tjelesnih stvari. A mnoštvo misaonih izraza uzrok su nekih promjena u umnom djelovanju, po kojima je jedno djelovanje prije drugoga. Tu pak promjenu Augustin naziva vremenom kada u VIII knjizi *O do-*

1 L. 3 c. 2 n. 12 (Bk 426b 22): S. Th., lect. 3 n. 605.
2 L. 2 c. 10 n. 1 (Bk 114b 34).

slovnom tumačenju Knjige postanka[3] kaže da »Bog po vremenu pokreće duhovno stvorenje«.

2. Istodobno se i u istome subjektu ne mogu nalaziti ni suprotni oblici ni ikakvi drugi oblici istoga roda premda nisu suprotni, kao što je očevidno iz navedenog primjera (pod »c«) o bojama i slikama.

3. Dijelovi se mogu spoznavati na dva načina. Prvo, u nekoj zbrci, kao što se nalaze u cjelini. I na taj ih način spoznajemo po jednom obliku cjeline, te ih tako istodobno spoznajemo. Drugo, jasnom spoznajom, u smislu što svaku stvar spoznajemo po njezinoj vrsti, pa ih stoga ne spoznajemo istodobno.

4. Kad um spoznaje razliku ili usporedbu jedne stvari s drugom, tada i jednu i drugu stvar, među kojima postoji razlika i koje se međusobno uspoređuju (utrumque differentium vel comparatorum), spoznaje pod vidom usporedbe ili razlike, budući da spoznaje dijelove pod vidom cjeline, kako je već rečeno (odg. na 3. razlog).

Članak 5

Da li naš um spoznaje spajanjem i razlučivanjem?

Gore q. 58 a. 4

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um ne dolazi do spoznaje spajanjem i razlučivanjem. Naime:

1. Spajanje i razlučivanje događa se samo između mnogo stvari. No um nije kadar istodobno spoznavati mnoge stvari. Dakle, um nije kadar spoznavati spajanjem i razlučivanjem.

2. Osim toga: svakom se spajanju i razlučivanju pridodaje sadašnje, prošlo i buduće vrijeme. No um izdvaja iz vremena kao što izdvaja i iz drugih pojedinačnih okolnosti. Dakle, um ne spoznaje spajanjem i razlučivanjem.

3. Još nešto: um spoznaje izdjednačivanjem sa stvarima. No u stvarima ne postoji spajanje i razlučivanje. Ništa se, naime, ne nalazi u stvarima, osim stvari koja je označena

3 C. 20. 22: PL 34, 388-89.

predikatom i subjektom, a ona je jedna te ista ukoliko je spajanje istinito. Čovjek je, naime, uistinu isto što i živo biće. Dakle, um ne spaja i ne razlučuje.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u I knjizi *O tumačenju*[1] kaže da riječi označuju misaone pojmove. A u riječima se nalazi spajanje i razlučivanje, kako je očigledno u potvrdnim i niječnim rečenicama. Dakle, um dolazi do spoznaje spajanjem i razlučivanjem.

ODGOVARAM: Ljudski um neophodno dolazi do spoznaje spajanjem i razlučivanjem. Kad, naime, ljudski um prelazi iz mogućnosti u zbilju, ima neku sličnost sa stvarima u nastajanju (cum rebus generabilibus), koje nemaju odmah svoje savršenstvo, nego ga stiču susljedno. Jednako tako ni ljudski um ne dostiže odmah prvim zapažanjem savršenu spoznaju stvari, nego najprije spoznaje nešto od nje, primjerice štastvo (quidditas) same stvari, koje je prvi i vlastiti predmet uma, zatim spoznaje vlastitosti i akcidencije, a potom običajne navike (habitudines) što okružuju bît same stvari. I u tom je smislu nužno da um dolazi do spoznaje jedne stvari spajanjem i razlučivanjem druge, te da od jednoga spajanja i razlučivanja prelazi na drugo, a to znači umovati.

Anđeoski pak i božanski um odnose se međusobno kao neraspadljive stvari, koje odmah od početka imaju potpuno savršenstvo. Stoga anđeoski i božanski um imaju odmah savršenu i cjelovitu spoznaju stvari, pa tako u spoznavanju štastva stvari spoznaje o stvarima istodobno štogod i mi spoznajemo spajanjem, razlučivanjem i umovanjem. — Dakle, ljudski um dolazi do spoznaje spajanjem i razlučivanjem, a također i umovanjem. Božanski pak i anđeoski um imaju doduše spoznaju o spajanju, razlučivanju i umovanju, ali ne spajanjem, razlučivanjem i umovanjem, nego neposrednim shvaćanjem jednostavnog štastva.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Umno spajanje i razlučivanje događa se po nekoj razlici ili usporedbi. Stoga um spajanjem i razlučivanjem spoznaje tako mnoge stvari, kao što spoznaje razliku ili usporedbu među stvarima.

2. Um izdvaja iz maštovnih predodžbi, a ipak u zbilji ne spoznaje, ako se ne obrati maštovnim predodžbama, kako

1 C. 1 n. 2 (Bk 16a 3): S. Th., lect. 2 n. 3.

je gore rečeno (čl. 1; p. 84 čl. 7). I zbog toga što se obraća maštovnim predodžbama, umnom se spajanju i razlučivanju pridodaje vrijeme.

3. Um prima stvarnu sliku na način uma, a ne na način stvari. Stoga umnom spajanju i razlučivanju odgovara nešto od strane same stvari, ali se ono ipak ne odnosi na isti način prema toj stvari i prema umu. Naime, vlastiti je predmet ljudskog uma štastvo materijalne stvari što potpada pod osjetilo i maštu. A u materijalnoj stvari nalazimo dvostruko spajanje. Prvo je spajanje oblika s materijom; i tome odgovara umno spajanje, po kojem se pririče opća cjelina sa svoje strane. Rod se, naime, određuje (sumitur) po općoj materiji; razlika što upotpunjuje vrstu po obliku; a pojedinačno biće po pojedinjenoj materiji. Drugo je pak spajanje akcidencije sa subjektom; i tom stvarnom spajanju odgovara umno spajanje, po kojem se akcidencija pririče subjektu, kao kad se kaže »čovjek je bijel«. — Ipak se umno spajanje razlikuje od stvarnog spajanja. Naime, ono što se stvarno spaja, međusobno je različito; umno je pak spajanje znak jednakosti među stvarima što se spajaju. Um, naime, ne spaja stvari tako da kaže 'čovjek je bjelina', nego kaže da je čovjek bijel, to jest da ima bjelinu. A za subjekt je posve isto da je čovjek i da ima bjelinu. Isto vrijedi i za spajanje oblika i materije. Naime, 'živo biće' označava ono biće koje ima osjetilnu prirodu; razumsko biće označava ono biće koje ima prirodu obdarenu umom; čovjek označava ono biće koje ima i jedno i drugo; a Sokrat označava ono biće koje ima sve to zajedno s pojedinjenom materijom. I po tom pojmu jednakosti naš um spaja jedno i pririče ga drugomu.

Članak 6

Da li um može biti neistinit?

Gore q. 17 a. 3; q. 58 a. 5; *Sent.* 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7; *De verit.* q. 1 a. 12; *Cont. Gent.* 1, 59; 3, 108; *De anima* 3 lect. 11; *Periherm.* 1 lect. 3; *Metaphys.* 6 lect. 4; 9 lect. 11

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da um može biti neistinit. Naime:

1. Filozof u VI knjizi *Metafizike*[1] kaže da se »istina i neistina nalaze u pameti«. A pamet su i um jedno te isto, kako smo rekli gore (p. 79). Dakle, u umu se može nalaziti neistina.

2. Osim toga: mišljenje i umovanje pripadaju umu. No i u jednom i u drugom možemo naići na neistinu. Dakle, u umu se može nalaziti neistina.

3. K tome: grijeh se nalazi u umnom dijelu. A grijeh ide skupa s neistinom; naime: »Koji snuju zlo, lutaju stranputicom«, kaže se u knjizi *Izreka* (14, 22). Dakle, u umu se može nalaziti neistina.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u knjizi *Osamdeset i tri pitanja*[2] kaže da »nijedan grešnik nema spoznaju o onome u čemu griješi«. A Filozof u knjizi *O duši*[3] kaže da je »um uvijek ispravan«.

ODGOVARAM: U vezi s ovim pitanjem, Filozof u III knjizi *O duši*[4] uspoređuje um sa osjetilom. Osjetilo se, naime, obzirom na svoj vlastiti predmet ne može prevariti, primjerice vid obzirom na boju, osim možda slučajno, zbog zapreke od strane organa, primjerice kada okus oboljelih od groznice zaključi da su slatke stvari gorke zbog toga što im je jezik pun loših sokova. Osjetilo se može prevariti i obzirom na opće osjetilne predmete, primjerice kada donosi sud o veličini ili liku; kao kada prosudi da je sunce veliko jednu stopu, a ipak je veće od zemlje. Osjetilo se pak može mnogo više prevariti obzirom na nuzgredne osjetilne predmete, primjerice kada zaključi da je žuč, zbog sličnosti boje, med. — Razlog je toj pojavi očigledan. Svaka je moć po sebi usmjerena prema vlastitom predmetu, po tome što je sama. I sve se moći te vrste odnose uvijek na isti način. Stoga dokle god ostaje moć, ostaje i njezin sud o vlastitom predmetu.

Vlastiti je pak predmet uma štastvo stvari. Stoga se, govoreći u pravom smislu, um obzirom na štastvo stvari ne može prevariti. No obzirom na okolnosti što okružuju bît ili štastvo stvari, um se može prevariti dok jedno usmjera-

1 V c. 4 n. 1 (1027b 27): S. Th., l. 6 lect. 4 n. 1230.
2 Q. 32: PL 40, 22.
3 L. 3 c. 10 n. 4 (Bk 433a 26): S. Th., lect. 15 n. 828.
4 C. 6 n. 7 (Bk 430b 29): S. Th., lect. 11 n. 760.

va prema drugomu spajanjem, razlučivanjem ili umovanjem. Um, stoga, ne može zabludjeti ni obzirom na one rečenice što ih odmah spoznajemo čim smo spoznali granice štastva (cognita terminorum quidditate), kao što je slučaj kod iskonskih počela, iz kojih također znanstvenom sigurnošću proizlazi nepogrešivost istine u pogledu zaključaka. — Nuzgredno se pak može dogoditi da se um prevari obzirom na bît (circa quod quid est) složenih stvari, i to ne od strane organa, budući da um nije moć što se služi organom, nego od strane spajanja onoga što posreduje u odredbi, kada je odredba jedne stvari neistinita za drugu, primjerice odredba kruga za trokut; ili kada je neka odredba u sebi neistinita, budući da uključuje spajanje nespojivih stvari, primjerice kada bi se kao odredba neke stvari uzela izreka: »perutasto razumno živo biće«. Stoga se u jednostavnim stvarima, u čije odredbe ne ulazi spajanje, ne možemo prevariti, ali se možemo prevariti stoga što u potpunosti ne dotičemo bivstvo, kako se kaže u IX knjizi *Metafizike.*[5]

Odgovaram na razloge: U vezi s PRVIM razlogom Filozof kaže da se neistina nalazi u pameti po spajanju i razlučivanju. Isti odgovor vrijedi za DRUGI razlog o mišljenju i umovanju, a i za TREĆI o zabludi onih što griješe, koja se sastoji u sklonosti prema poželjnom predmetu. — No u bezuvjetnom promatranju štastva stvari (in absoluta consideratione quidditatis rei) i svega što preko nje spoznajemo, um se nikada ne može prevariti. I upravo to govore mjerodavni tekstovi, izneseni u razlozima PROTIV.

Članak 7

Da li netko može spoznati bolje od drugoga jednu te istu stvar?

Gore q. 12 a. 6 ad 1; *Sent.* 4 d. 49 q. 2 a. 4 ad 1;
De verit. q. 2 a. 2 ad 11

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da netko jednu te istu stvar ne može spoznati bolje od drugoga. Naime:

5 VIII c. 10 n. 4. 5 (Bk 1051b 23; 1052a 1): S. Th., l. 9 lect. 11 n. 1904-13.

1. U knjizi *Osamdeset i tri pitanja*[1] Augustin kaže: »Tkogod spoznaje neku stvar drukčije nego li ona jeste, uopće je ne spoznaje. Stoga ne treba dovoditi u pitanje da je savršena spoznaja ona, od koje odličnija ne može postojati, pa se stoga ne smije ići u beskonačnost da bi se neka stvar spoznala, a niti je jedan može spoznati bolje od drugoga«.

2. Osim toga: kada um spoznaje, onda je on istinit. Budući pak da je istina neka jednakost uma i stvarnosti, ona se ne može prihvatiti manje ili više, budući da se za neku stvar ne može u pravom smislu reći da je više ili manje jednaka. Dakle, tvrdi se da se neka stvar ne može spoznati manje ili više.

3. Napokon: um je najuzvišeniji (formalissimum) oblik u čovjeku. No razlika među oblicima uzrok je razlike među vrstama. Kad bi, dakle, jedan čovjek spoznavao bolje od drugoga, izgledalo bi da ne pripadaju istoj vrsti.

ALI PROTIV navedenih razloga govori iskustvo da su neki ljudi kadri spoznavati dublje od drugih; primjerice, dublju spoznaju ima onaj koji je kadar neki zaključak svesti na iskonska počela i prve uzroke, od onoga koji ga je kadar svesti samo na bliže uzroke.

ODGOVARAM: Tvrdnju da netko spoznaje jednu te istu stvar bolje od drugoga, možemo shvatiti na dva načina. Prvo, da riječca »više« označava spoznajni čin od strane spoznate zbilje. U tom smislu netko ne može spoznati istu stvar bolje od drugoga. Kad bi, naime, imao o njoj drukčiju spoznaju, bolju ili lošiju, nego stvar uistinu jeste, varao bi se i ne bi spoznavao, kako tvrdi Augustin (nav. mj.). — Drugo, može se shvatiti tako da ona označava spoznajni čin od strane onoga koji spoznaje. I u tom smislu netko može spoznati jednu te istu stvar bolje od drugoga, budući da ima veću mogućnost u sticanju spoznaje; primjerice, tjelesnim vidom neku stvar bolje vidi onaj koji ima savršeniju mogućnost i kod kojega je vidna mogućnost savršenija.

Kad je riječ o umu, to se zbiva na dva načina. Prvo, od strane onoga uma koji je savršeniji. Očevidno je, naime, da tim bolju dušu dobija onaj čije je tijelo bolje raspoloženo,

1 Q. 32: PL 40, 22.

a to potvrđuju ona bića koja su po vrsti različita. Razlog je tomu što materija prima zbilju i oblik (actus et forma) prema sposobnosti same materije. A budući da i među ljudima neki imaju bolje raspoloženo tijelo, dobivaju i dušu obdarenu većom mogućnošću spoznaje. Stoga Filozof u II knjizi *O duši*[2] kaže da »odlično uređenu gipkost tijela pameću vidimo«. — Drugo, od strane nižih moći koje su neophodne umu za njegovo djelovanje. Oni, naime, koji imaju bolje raspoloženu moć zamišljanja, razmišljanja i pamćenja, raspoloženiji su za stjecanje spoznaje.

Odgovaram na razloge: Rješenje PRVOG razloga proizlazi iz rečenoga. — Isto tako u vezi s DRUGIM razlogom: umna se, naime, istina sastoji u tome što um spoznaje stvari onakvima kakve jesu.

3. Razlika oblika, koja proizlazi samo iz različitog raspoloženja materije, ne unosi razliku po vrsti, nego samo po broju. Različita, naime, pojedinjena bića imaju različite oblike što se razlikuju po materiji.

Članak 8

Da li um prije spoznaje nerazlučive nego razlučive stvari?

Gore q. 11 a. 2 ad 4; *De anima* 3 lect. 11

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um prije dolazi do spoznaje nerazlučivih nego razlučivih stvari. Naime:

1. Filozof u I knjizi *Fizike*[1] kaže da »dolazimo do spoznaje i znanja spoznajom počela i prapočela« (principiorum et elementorum). A nerazlučive su stvari počela i prapočela razlučivih. Dakle, prije dolazimo do spoznaje nerazlučivih nego razlučivih stvari.

2. Osim toga: najprije spoznajemo ono što se nalazi u odredbi neke stvari, budući da odredba neke stvari proizlazi »iz prvotnih i prepoznatljivih vlastitosti«, kako se kaže u VI knjizi *Topike*.[2] A nerazlučive se stvari nalaze u odredbi razlučivih, primjerice točka u odredbi crte. Eu-

2 C. 9 n. 2 (Bk 421a 25): S. Th., lect. 19 n. 481.
1 C. 1 n. 1 (Bk 184a 12): S. Th., lect. 1 n. 5.
2 C. 4 n. 2 (Bk 141a 32).

klid, naime, kaže[3] da je »crta dužina bez širine, čiji su krajevi dvije točke«. Jedinstvo se pak nalazi u odredbi broja, budući da je »broj množina mjerena jedinicom«, kako se kaže u X knjizi *Metafizike*.[4] Dakle, naš um prije spoznaje nerazlučive stvari nego razlučive.

3. K tome: »slična se stvar po sličnoj spoznaje« (usp. p. 84 čl. 2). A nerazlučive su stvari sličnije umu od razlučivih, budući da je »um jednostavan«, kako se kaže u III knjizi *O duši*.[5] Dakle, naš um prije spoznaje nerazlučive stvari.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[6] kaže da »nerazlučive stvari izgledaju kao lišenost«. A lišenost spoznajemo kasnije. Dakle, i nerazlučive stvari.

ODGOVARAM: U sadašnjem je životu predmet našega uma štastvo materijalne stvari što je on izdvaja (abstrahit) iz maštovnih predodžbi, kako je očigledno iz onoga što smo prije rekli (čl. 1; p. 84 čl. 7). A budući da je ono što spoznajna moć spoznaje prvo i po sebi ujedno njezin vlastiti predmet, iz njezina odnosa prema tom štastvu možemo promatrati kojim redom mi spoznajemo nerazlučive stvari. Filozof u III knjizi *O duši*[7] tvrdi da je neka stvar nerazlučiva na tri načina. Prvo, nerazlučivo je nastavljeno biće (continuum est indivisibile), budući da je nerazlučeno u zbilji, premda je razlučivo u mogućnosti. I te nerazlučive stvari prije spoznajemo od razlučenih koje su u dijelovima, budući da nejasna spoznaja dolazi prije jasne, kako je rečeno (čl. 3). — Drugo, neka je stvar nerazlučiva po vrsti, primjerice čovjekov je razum nešto nerazlučivo. I na taj način prije spoznajemo nerazlučive stvari nego njihovu razlučenost na dijelove, kako je rečeno prije (čl. 3); i opet prije nego li um, potvrđujući ili poričući, spaja i razlučuje. Razlog je tomu taj što tu dvostruko nerazlučivu stvar um po sebi spoznaje kao vlastiti predmet. — Treće, nerazlučiva je stvar ona koja je posve nerazlučiva, poput točke ili jedinstva što se ne mogu razlučiti ni u zbilji ni u mogućnosti. Tako nerazlučivu stvar spoznajemo kasnije, po lišeno-

3 *Element.* l. 1.
4 IX c. 6 n. 8 (Bk 1057a 3): S. Th., l. 10 lect: 8 n. 2089.
5 C. 4 n. 3. 9 (Bk 429a 18; b 23): S. Th., lect. 7 n. 677; lect. 9 n. 720.
6 C. 6 n. 5 (Bk 430b 21): S. Th., lect. 11 n. 757.
7 C. 6 n. 3 (Bk 430b 6): S. Th., lect: 11 n. 752.

sti mogućnosti razlučivanja (per privationem divisibilis). Stoga se točka određuje[8] lišenošću nečega (privative): »Točka je ono što nema dijelove«. Jednako je tako i smisao jedinice da je ona »nerazlučiva«, kako se kaže u X knjizi *Metafizike*.[9] Razlog je tomu taj što se takva nerazlučiva stvar suprotstavlja na neki način tjelesnoj stvari, čije štastvo um najprije i po sebi spoznaje.

Kad bi naš um dolazio do spoznaje priricanjem nerazlučivih odijeljenih bića, kako su tvrdili platonici (usp. p. 84 čl. 1. 6), naš bi um najprije spoznavao nerazlučivu stvar, jer, prema mnijenju platonika, zbilja nam najprije priopćava ono što je prvotno.[10]

Odgovaram na razloge: 1. U sticanju znanja počela i prapočela nisu uvijek prvotna, budući da katkada iz osjetilnih učinaka dolazimo do spoznaje počela i uzroka spoznatljivih stvari. No u dopuni znanja, znanje učinaka uvijek zavisi od spoznaje počela i prapočela, jer, kako na onom mjestu kaže Filozof, »kad počela možemo rastaviti na uzroke, tada smatramo da posjedujemo znanje«.

2. Točka ne ulazi u odredbu crte općenito shvaćene. Očevidno je, naime, da se u beskonačnoj crti i u kružnoj crti točka nalazi samo kao mogućnost. No Euklid kaže da je crta omeđena ravna dužina. Stoga je u odredbu crte i uveo točku kao granicu u odredbi ograničenoga. — Jedinstvo je pak brojna mjera, pa stoga i dolazi u odredbi izmjerenog broja. A ne dolazi u odredbi razlučive stvari, već radije obratno.

3. Sličnost po kojoj spoznajemo misaoni je izraz spoznatoga predmeta u onome koji spoznaje. Stoga ne spoznajemo nešto prije po prirodnoj sličnosti sa spoznajnom moći, nego po prikladnosti s predmetom. Inače bismo vidom spoznavali prije glas nego boju.

8 E u c l i d., l. c. nt. 3.
9 IX c. 1 n. 7 (Bk 1052b 16): S. Th., lect. 1 n. 1932.
10 Cf. S. Th., op. 15, *De angelis* c. 1.

PITANJE 86

(S. th. I)

ŠTO NAŠ UM SPOZNAJE U MATERIJALNIM STVARIMA?

Nadalje, valja promotriti što naš um spoznaje u materijalnim stvarima (usp. p. 84 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:

1. Da li naš um spoznaje pojedinačne stvari?
2. Da li spoznaje beskonačne stvari?
3. Da li spoznaje nenužne stvari?
4. Da li spoznaje buduće stvari?

Članak 1

Da li naš um spoznaje pojedinačne stvari?

Sent. 2 d. 3 q. 3 a. 3 ad 1; 4 d. 50 q. 1 a. 3; *De verit.* q. 2 a. 5. 6; q. 10 a. 5; *Cont. Gent.* 1, 65; *De anima* 3 lect. 8; *Q. de anima* a. 20; *Quodl.* 7 q. 1 a. 3; *Quodl.* 12 q. 8; op. 29, *De princip. individ.*

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um spoznaje pojedinačne stvari. Naime:

1. Tkogod spoznaje složenost, spoznaje i krajnje granice složenosti. A naš um spoznaje ovu složenu rečenicu: »Sokrat je čovjek«, njegova je, naime, zadaća oblikovati rečenicu. Dakle, naš um spoznaje ovoga pojedinca koji se zove Sokrat.

2. Osim toga: praktički um usmjerava prema djelovanju. A čini se uvijek odnose na pojedinačne stvari. Dakle, naš um spoznaje pojedinačna bića.

3. Još nešto: naš um ima spoznaju o samome sebi. No on je nešto pojedinačno, inače ne bi mogao proizvesti nijedan čin. Dakle, um spoznaje pojedinačne stvari.

4. Napokon: štogod je kadra učiniti niža moć, kadra je i

viša. A osjetilo dolazi do spoznaje o pojedinačnoj stvari. Dakle, tim prije i um.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u I knjizi *Fizike*[1] kaže da »do spoznaje općih stvari dolazimo razumom, a do spoznaje pojedinačnih osjetilom«.

ODGOVARAM: Naš um ne može izravno i prvotno spoznati pojedinačno biće u materijalnim stvarima. Razlog je tomu taj što je počelo osobitosti (singularitatis) u materijalnim stvarima pojedinjena materija, a naš um, kako je prije rečeno (p. 85 čl. 1), dolazi do spoznaje izdvajanjem misaonih izraza iz te materije. A ono što se izdvaja umom iz pojedinjene materije, to su opće stvari. Stoga naš um izravno može spoznavati samo opće stvari.

Neizravno pak, kao nekim promatranjem, može spoznavati i pojedinačnu stvar. Naime, kako je već gore rečeno (p. 87 čl. 7), pošto je izdvojio misaone izraze, naš um ne može po njima stvarno spoznavati, ako se ne obrati maštovnim predodžbama u kojima spoznaje misaone izraze, kako kaže Filozof u III knjizi *O duši.*[2] Stoga um preko misaonog izraza izravno spoznaje opće, a neizravno pojedinačne stvari, kojih su upravo one maštovne predodžbe. — I na taj način um oblikuje rečenicu: »Sokrat je čovjek«. — Time smo ujedno odgovorili na PRVI razlog.

Odgovaram na ostale razloge: 2. Izbor je pojedinačnog predmeta djelovanja kao neki zaključak silogizma praktičnog uma, kako kaže Filozof u VII knjizi *Etike.*[3] A iz opće se rečenice izravno ne može zaključiti pojedinačna, ako nije uzeta posredstvom neke pojedinačne rečenice. Stoga opći razlog praktičnog uma pokreće samo pojedinačnom spoznajom od strane osjetilnog dijela, kako govori Aristotel u III knjizi *O duši.*[4]

3. Pojedinačna se stvar ne protivi umnoj spoznaji predmeta (intelligibilitati) ukoliko je pojedinačna, nego ukoliko je materijalna, budući da ništa ne možemo spoznati, osim na nematerijalni način. Ako, stoga, postoji neko poje-

1 C. 5 n. 9 (Bk 189a 5): S. Th., lect. 10 n. 7; cf. *De anima* 2 c. 5 n. 6 (Bk 417b 19): S. Th., lect. 12 n. 375.
2 C. 7 n. 5 (Bk 431b 2): S. Th., lect. 12 n. 777.
3 C. 3 n. 9 (Bk 1147a 28): S. Th., lect. 3 n. 1345.
4 C. 11 n. 4 (Bk 434a 16): S. Th., lect. 16 n. 845.

dinačno nematerijalno biće, poput uma, ono se ne protivi umnoj spoznaji predmeta.

4. Viša moć je kadra učiniti što je kadra i niža moć, ali na izvrsniji način. Stoga ono što osjetilo spoznaje na materijalni i stvarni način, to jest što spoznaje izravno pojedinačnu stvar, to spoznaje i um nematerijalno i na način umnog izdvajanja (immaterialiter et abstracte), to jest spoznaje opće stvari.

Članak 2

Da li naš um može spoznavati beskonačne stvari?

De verit. q. 2 a. 9; *Compend. theol.* c. 133

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um može spoznavati beskonačne stvari. Naime:

1. Bog nadilazi sve beskonačne stvari. A naš um može doći do spoznaje o Bogu, kako je prije rečeno (p. 12 čl. 1). Dakle, naš um tim prije može spoznavati sve ostale beskonačne stvari.

2. Osim toga: naš je um kadar spoznavati rodove i vrste. A neki su rodovi istodobno beskonačne vrste, poput brojeva, razmjera i izgleda. Dakle, naš um može spoznavati beskonačne stvari.

3. K tome: ako jedno tijelo nije zapreka postojanju drugoga na jednom te istom mjestu, nema niti zapreke da beskonačna tijela budu na jednom mjestu. A jedan misaoni izraz (species intelligibilis) nije zapreka da i drugi misaoni izraz istodobno bude u istome umu; on, naime, po običajnoj navici ima znanje o mnogim stvarima. Dakle, nema zapreke da naš um ima u običajnoj navici znanje o beskonačnim stvarima.

4. Još nešto: budući da naš um nije moć tjelesne materije, čini se da je on beskonačna mogućnost, kako je gore rečeno (p. 76 čl. 1). A beskonačna je mogućnost kadra djelovati na beskonačne stvari. Dakle, naš je um kadar spoznavati beskonačne stvari.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u I knjizi *Fizike*[1] kaže da su nam »beskonačne stvari nepoznate«.

1 C. 4 n. 4 (Bk 187b 7): S. Th., lect. 9 n. 7; cf. l. 3 c. 6 n. 10 (Bk 207a 18): S. Th., lect. 11 n. 6.

ODGOVARAM: Budući da je mogućnost sumjerna (proportionetur) sa svojim predmetom, neophodno je da se um odnosi prema beskonačnim stvarima, kao što se prema njemu odnosi i njegov predmet, koji je štastvo materijalne stvari. U materijalnim pak stvarima ne nalazimo beskrajno u zbilji, već samo u mogućnosti, u smislu što jedno dolazi poslije drugoga, kako se kaže u III knjizi *Fizike*.[2] I stoga se u našem umu beskonačno nalazi u mogućnosti, to jest u spoznavanju jednoga poslije drugoga, budući da naš um katkada toliko spoznaje, da može spoznavati mnoga bića.

No naš um ne može u zbilji ili običajnoj navici spoznavati beskonačne stvari. U zbilji zacijelo ne, budući da naš um istodobno može u zbilji spoznavati samo ono što spoznaje po jednom misaonom izrazu. Beskonačne pak stvari nemaju jedan misaoni izraz, inače bi sadržavale pojam cjeline i savršenstva. Stoga um može spoznavati beskonačne stvari shvaćajući samo dio po dio, kako je očito iz njihove odredbe u III knjizi *Fizike*[3]: beskonačne su, naime, stvari one čija je »kolikoća za one koji je spoznavaju, uvijek nešto izvan spoznaje«. I stoga se beskonačne stvari ne mogu spoznavati u zbilji, ako se svi dijelovi te zbilje ne prebroje, a to je nemoguće.

Isti je razlog što ne možemo spoznati beskonačne stvari u običajnoj navici. U nama, naime, spoznavanje iz običajne navike (habitualis cognitio) proizlazi iz stvarnog promatranja; spoznavanjem, naime, postajemo posjednici znanja (scientes), kako se kaže u II knjizi *Etike*.[4] Stoga ne možemo imati običajnu naviku (habitus) beskonačnih stvari po jasnoj spoznaji, osim kad bismo imali pred očima sve beskonačne stvari, brojeći ih po susljednosti spoznaje (secundum cognitionis successionem), a to je nemoguće. Stoga naš um ne može ni stvarno a ni običajnom navikom spoznavati beskonačne stvari, nego samo u mogućnosti, kako je rečeno.

Odgovaram na razloge: 1. Bog je beskonačno biće kao oblik koji nije omeđen nikakvom materijom, ka-

2 C. 6 n. 2. 3 (Bk 206a 18-29): S. Th., lect. 10 n. 4-6.
3 C. 6 n. 8 (Bk 207a 7): S. Th., lect. 10 n. 406.
4 C. 1 n. 4 (Bk 1103a 33): S. Th., lect. 1 n. 250.

ko je gore rečeno (p. 7 čl. 1). U materijalnim je pak stvarima nešto beskonačno po lišenosti oblikovnog omeđenja (per privationem formalis terminationis). A budući da je oblik po sebi prepoznatljiv, a materija bez oblika nije, slijedi da je materijalna beskonačnost po sebi nepoznata. Oblikovna pak beskonačnost, kakva je Bog, po sebi je prepoznatljiva, a neprepoznatljiva u odnosu na nas zbog nedostatnosti našega uma, koji u sadašnjem životu ima prirodnu prikladnost spoznaje materijalnih stvari. Stoga u sadašnjem životu Boga možemo spoznati samo preko materijalnih učinaka. U budućem pak životu bit će po slavi otklonjena nedostatnost našega uma, pa ćemo tada biti kadri vidjeti Boga u njegovoj bîti, no ipak ne cjelokupnom sveobuhvatnošću.

2. Naš je um kadar spoznati misaone izraze izdvajanjem iz maštovnih predodžbi. Stoga misaone izraze brojeva i likova ne može ni stvarno ni običajnom navikom spoznati onaj, koji nije kadar izraziti ih u sebi maštovnom predodžbom, osim slučajno u rodu i u općim počelima, a to znači spoznavati ih u mogućnosti i nejasno.

3. Kad bi se dva ili više tijela nalazila na istome mjestu, ne bi bilo potrebno da susljedno zauzimaju mjesto (subintrare locum), da bi se po toj susljednosti zauzimanja mjesta razmještena tijela mogla izbrojiti. A misaoni izrazi ulaze u naš um susljedno, budući da u zbilji nismo kadri istodobno spoznati mnoge stvari. Stoga je nužno da se u našem umu nalaze izbrojeni, a ne beskonačni misaoni izrazi.

4. Kao što je naš um beskonačan u mogućnosti, tako dolazi i do spoznaje beskonačnih stvari. Njegova je, naime, mogućnost beskonačna stoga što nije omeđena tjelesnom materijom. A um je kadar spoznati opće stvari što ih izdvaja iz pojedinjene materije, pa dosljedno tomu nije omeđen nekim pojedinjenim bićem, nego se, barem što se njega tiče, širi na beskonačna pojedinjena bića.

Članak 3

Da li naš um spoznaje nenužne stvari?

De verit. q. 15 a. 2 ad 3; *Ethic.* 6 lect. 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da naš um nije kadar spoznati nenužne stvari. Naime:

1. Filozof u VI knjizi *Etike*[1] kaže da um, mudrost i znanje ne mogu postojati o nenužnim nego samo u nužnim stvarima.

2. Osim toga: filozof u VI knjizi *Etike*[2] kaže »da se stvari što katkada jesu a katkada nisu mjere vremenom«. Um pak izdvaja iz vremena, kao što izdvaja i iz drugih materijalnih stanja. A budući da je svojstvo nenužnih stvari 'da nekada jesu a nekada nisu', čini se da um ne spoznaje nenužne stvari.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što se svaka znanost nalazi u umu. Neka pak znanost postoji i o nenužnim bićima, kao što su ćudoredne znanosti što raspravljaju o ljudskim činima podložnima slobodnoj volji, a također i prirodne znanosti što raspravljaju o onom dijelu koji govori o stvarima što nastaju i što se raspadaju. Dakle, um je kadar spoznati nenužne stvari.

ODGOVARAM: Nenužna bića možemo promatrati na dva načina. Prvo, po tome što su nenužna. Drugo, po tome što se u njima nalazi nešto nužnosti. Ništa, naime, nije tako nenužno da u sebi ne bi imalo i nešto nužnoga. Primjerice, činjenica da Sokrat trči, zacijelo je u sebi nešto nenužno; no odnos trčanja prema kretanju zaista je nuždan; neophodno je, naime, da se Sokrat kreće ako trči.

Svako je pak nenužno biće nenužno od strane materije, budući da je nenužno biće ono koje može biti i ne biti; a mogućnost pripada materiji. Nužnost pak slijedi smisao oblika (ratio formae), budući da se ono što slijedi smisao oblika nužno u njemu i nalazi. Materija je, međutim, počelo pojedinjenja. Pojam pak opće stvari (ratio universalis) uzima se po izdvajanju oblika iz pojedinačne materije. A

1 C. 6 n. 1 (Bk 1040b 31): S. Th., lect. 5 n. 1175.
2 C. 12 n. 13 (Bk 221b 29): S. Th., lect. 20 n. 12

rečeno je gore (čl. 1) da naš um po sebi i izravno spoznaje opće stvari, a osjetilo pojedinačne, koje također neizravno na neki način spoznaje i um, kako je gore rečeno (čl. 1). Tako, dakle, nenužna bića, ukoliko su nenužna, osjetilo spoznaje izravno, a um neizravno. Opće, međutim, i nužne pojmove nenužnih bića spoznaje um.

Ako, stoga, promatramo opće pojmove predmeta znanosti, sve se znanosti bave nužnim stvarima. A ako promatramo same stvari, tada se neka znanost bavi nužnim a neka nenužnim stvarima.

Time je također dat odgovor na razloge PROTIV.

Članak 4

Da li naš um spoznaje buduće stvari?

Gore q. 57 a. 3; 2-2 q. 95 a. 1; q. 172 a. 1; *Sent.* 1 d. 38 a. 5 ad 2; 2 d. 7 q. 2 a. 2; *De verit.* q. 8 a. 12; *In Is.* 3; *Cont. Gent.* 3, 154; *De malo* q. 16 a. 7; *Compend. theol.* c. 133. 134

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je naš um kadar spoznavati buduće stvari. Naime:

1. Naš um dolazi do spoznaje preko misaonih izraza koji se izdvajaju iz ove prilike i sada (hic et nunc), pa se tako neodređeno odnose prema svakom vremenu. No um može doći do spoznaje sadašnjih stvari. Dakle, on može doći i do spoznaje budućih stvari.

2. Osim toga: kad se čovjek udalji od osjetila, kadar je doći do spoznaje nekih budućih stvari, kako je očigledno kod onih što spavaju i kod umobolnih. A kad se čovjek udalji od osjetila, postaje jači umom. Dakle, um je sa svoje strane kadar doći do spoznaje budućih stvari.

3. Još nešto: čovjekova je umna spoznaja djelotvornija od svake spoznaje životinja. No ima nekih životinja koje imaju spoznaju nekih budućih stvari, na primjer vranice mnogo puta grakanjem najavljuju da će uskoro kiša. Dakle, mnogo prije ljudski um može doći do spoznaje budućih stvari.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Propovjedniku* (8, 6-7) čitamo: »Čovjeka veoma tereti nedjelo njegovo, jer on ne zna što će biti; a tko mu može kazati kad će što biti?«.

ODGOVARAM: O spoznaji budućih stvari valja nam načiniti razliku kao i kod spoznaje nenužnih stvari (usp. čl. 3). Naime, kako se buduće stvari događaju u vremenu, one su pojedinačne, a ljudski ih um može spoznati samo nekim promatranjem, kako je prije rečeno (čl. 1). Pojmovi pak budućih stvari mogu biti sveopći i umom dokučivi, a o njima također može biti i znanost.

Kad govorimo o spoznaji budućih stvari u skladu s općim mišljenjem, valja znati da buduće stvari možemo spoznavati na dva načina: prvo, u njima samima; drugo, u njihovim uzrocima. Kakve su buduće stvari u njima samima, može znati samo Bog. One su, naime, pred njim nazočne i onda dok su u tijeku stvari još buduće, ukoliko se njegovo vječno promatranje (aeternus intuitus) izdiže nad čitavim tijekom vremena, kako je rečeno gore (p. 14 čl. 13) kad je bilo riječi o Božjem znanju. – No dok se buduće stvari nalaze u svojim uzrocima, i mi smo ih kadri spoznati. I ako se u svojim uzrocima nalaze tako da iz njih nužno proizlaze, možemo ih spoznavati sigurnim znanjem, kao što astrolog ima predspoznaju o budućoj pomrčini. A ako se one nalaze u svojim uzrocima tako da iz njih proizlaze kao u množini, onda ih možemo spoznati nekim naslućivanjem, više ili manje sigurnim, već prema tome da li su uzroci više ili manje okrenuti prema učincima.

Odgovaram na razloge: 1. Onaj razlog proizlazi iz spoznaje što nastaje po općim pojmovima uzroka, iz kojih se po poretku učinka prema uzroku mogu spoznati buduće stvari.

2. Augustin u XII knjizi *Ispovijesti*[1] kaže da duša ima neku sretnu snagu, da je kadra po svojoj prirodi doći do spoznaje budućih stvari. Kad se, stoga, duša udaljuje od tjelesnih osjetila, pa se na neki način okreće samoj sebi, postaje dionikom spoznaje budućih stvari. – To bi mišljenje bilo znanstveno utemeljeno, kad bismo ustvrdili da duša dolazi do spoznaje stvari priricanjem (per participationem) ideja, kako su tvrdili platonici,[2] budući da bi tada duša po svojoj prirodi spoznavala sveopće uzroke svih uči-

1 *De Gen. ad litt.* l. 12 c. 13: PL 34, 464.
2 Vidi *Civit.* l. 6 c. 19.

naka, ali da bi joj tijelo bilo zapreka; kad se, stoga, udalji od tjelesnih osjetila, odmah spoznaje buduće stvari.

No budući da taj način spoznavanja nije primjeren prirodi našega uma, nego mu je primjerenije da do spoznaje dolazi preko osjetila, stoga nije primjereno niti prirodi duše da do spoznaje budućih stvari dolazi onda, kada se udalji od osjetila, nego ona radije do spoznaje dolazi utiskivanjem nekih viših duhovnih i tjelesnih uzroka. Utiskivanjem duhovnih uzroka, primjerice kada se po anđeoskoj službi ljudski um prosvijetli božanskom snagom, i kada se maštovne predodžbe usmjere prema spoznaji nekih budućih stvari; a također kada i đavolskim djelovanjem nastane neki uzbudljivi poticaj mašte prema spoznaji nekih budućih stvari, o kojima đavli već imaju spoznaju, kako je prije rečeno (p. 57. čl. 3). Te pak utiske duhovnih uzroka ljudska duša primjerenije prima kada se udalji od osjetila, budući da je time bliža duhovnim supstancijama i slobodnija od izvanjskih smetnji. — To se također događa i utiskivanjem viših tjelesnih uzroka. Očito je, naime, da viša tijela imaju utjecaj na niža tijela. A budući da su osjetilne moći čin tjelesnog organa, slijedi da se utjecajem nebeskih tijela na neki način događaju promjene u mašti. No kako su nebeska tijela istodobno uzrok mnogih budućih stvari, u mašti se pojavljuju neki znaci tih budućih stvari. Te pak znakove bolje primaju noću oni što spavaju, nego danju oni što su budni. Filozof, naime, u knjizi *O snu i javi*[3] kaže da »one stvari što se javljaju danju, prije nestaju; zrak je, naime, noću miran zato što su noći šutljivije. Te pak stvari u tijelu zbog sna uzrokuju neko osjetilno zapažanje, budući da malene unutarnje pokrete prije zapažaju oni što spavaju nego oni što su budni. Ti pak pokreti stvaraju maštovne predodžbe pomoću kojih se predviđaju buduće stvari«.

3. Životinje povrh mašte nemaju neku moć koja bi usmjeravala maštovne predodžbe, kao što ljudi imaju razum, pa zato mašta kod životinja potpuno slijedi utjecaj nebeskih tijela. Stoga se iz pokreta tih životinja prije mogu spoznati neke buduće stvari, primjerice kiša i tomu slično, nego iz pokreta ljudi koji se kreću po zahtjevu razuma. To je razlog što Filozof u knjizi *O snu i javi* (nav. mj.) kaže da

3 *De divinat.* c. 2 (Bk 464a 12).

»neki veoma neuki ljudi mogu ponajbolje predvidjeti neke stvari. Njihova, naime, umna spoznaja nije opterećena brigama, već se kao pusta i prazna od svega prepušta vodstvu pokretača«.

Članak 2
(S. th. II-II p. 49)

Da li je um dio razboritosti?
Gore q. 48; *Sent.* 3 d. 33 q. 3 a. 1 q. [a]1

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da um nije dio razboritosti. Naime:

1. Kod bića, koja su međusobno suprotna, jedno biće nije dio drugoga. A tvrdi se da je um umna moć razlučena od razboritosti, kako čitamo u VI knjizi *Etike.*[1] Dakle, ne može se tvrditi da je um dio razboritosti.

2. Osim toga: um se navodi među darovima Duha Svetoga, a odgovara vjeri, kako smo prije kazali (p. 8 čl. 1. 8). Razboritost je pak krepost različita od vjere, kako slijedi iz onoga što smo prije rekli (p. 4 čl. 8; I-II p. 62 čl. 2). Dakle, um nije dio razboritosti.

3. K tome: razboritost je znanje o pojedinačnim predmetima djelovanja, kako kaže Filozof u VI knjizi *Etike.*[2] Um je pak spoznaja sveopćih i nematerijalnih stvari, kako proizlazi iz III knjige *O duši.*[3] Dakle, um nije dio razboritosti.

ALI PROTIV navedenih razloga Tulije[4] tvrdi da je »umna spoznaja« dio razboritosti, a Makrobije[5] tvrdi da je »um«, što se zapravo svodi na isto.

ODGOVARAM: Um se ovdje ne uzima kao spoznajna moć, već kao nešto što unosi pravu procjenu o jednom krajnjem počelu koje se smatra po sebi poznato, kao kada kažemo da dolazimo do spoznaje prvih počela u dokazivanju. A svako razumsko izvođenje zaključaka polazi od ne-

1 C 3 n. 1 (Bk 1139b 16): S. Th., lect. 3.
2 C. 7 n. 6 (Bk 1141b 8): S. Th., lect. 7
3 C. 4 n. 7 (Bk 429b 10): S. Th., lect. 8; l. 1 c. 5 n. 6 (BK 417b 22): S. Th., lect. 12.
4 *Rhet.* l. 1 c. 53.
5 *In Somn. Scip.* l. 1 c. 8.

kih počela koja se općenito smatraju prvima. Stoga je neophodno da razumski postupak pođe od neke umne spoznaje. Budući dakle, da je razboritost prava mjera predmeta djelovanja, nužno je da cijeli postupak razboritosti proizide iz umne spoznaje. I zbog toga se kaže da je um dio razboritosti.

Odgovoram na razloge: 1. Pojam razboritosti završava u pojedinačnom predmetu djelovanja, kao u nekom svom zaključku, na koji usmjerava sveopću spoznaju, kako iz prije rečenoga proizlazi (p. 47 čl. 3. 6). Zaključak pak o pojedinačnom predmetu donosi se iz sveopće i pojedinačne rečenice umovanjem. Stoga je neophodno da pojam razboritosti proizide iz dvostrukoga uma. Prvi je onaj koji spoznaje sveopće stvari. To pak spada na um što se naziva spoznajna moć, budući da su nam po prirodi poznata ne samo sveopća spekulativna počela, nego i ona praktična, primjerice: »Nije dopušteno nikomu nanijeti zlo«, kako iz prije rečenoga proizlazi (p. 47 čl. 6). — Drugi je pak um onaj koji je, kako se kaže u VI knjizi *Etike,*[6] spoznajna moć »krajnosti«, to jest nekog pojedinačnog i nenužnog predmeta djelovanja, odnosno manje rečenice, koja ima biti pojedinačna u logičkom zaključivanju razboritosti, kako je već rečeno. To pak prvo pojedinačno neka je pojedinačna svrha, kako se ondje govori. Stoga je um, što se naziva dijelom razboritosti, jedna ispravna procjena neke pojedinačne svrhe.

2. Um, što se naziva darom Duha Svetoga, na neki je način oštroumno promatranje božanskih stvari, kako iz prije rečenoga proizlazi (p. 8 čl. 1). Na drugi se, međutim, način tvrdi da je um dio razboritosti, kako smo već rekli.

3. Pravilna se procjena pojedinačne svrhe naziva i »umnom«, ukoliko je ona počelo neke stvari, ali i »osjetilom«, ukoliko je pojedinačna. Upravo to govori Filozof u VI knjizi *Etike:* »O ovima«, to jest pojedinačnim predmetima, »moramo imati osjetilnu spoznaju, ovdje pak umnu«. Tu, međutim, tvrdnju ne treba protegnuti na pojedinačno osjetilo kojim spoznajemo vlastite osjetilne predmete, nego na unutarnje osjetilo kojim donosimo sud o pojedinačnom predmetu.

6 C. 11 n. 4 (Bk 1143b 2): S. Th., lect. 9.

Članak 5
(S. th. II-II p. 49)

Da li je razum dio razboritosti?

Gore q. 48

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da razum nije dio razboritosti. Naime:

1. Subjekt akcidencije nije neki njezin dio. A razboritost se nalazi u razumu kao u subjektu, kako kaže Filozof u IV knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 2). Dakle, razum nije dio razboritosti.

2. Osim toga: ono što je zajedničko mnogim stvarima, ne može biti dio neke od njih; ili ako to jeste, mora biti dio one stvari kojoj ponajbolje odgovara. A razum je nužan u svim umnim krepostima, a posebice u mudrosti i znanju, koje se služe dokaznim razumom (ratio demonstrativa). Dakle, razum nije dio razboritosti.

3. Još nešto: razum se ne razlikuje od uma po bîti moći, kako smo već prije rekli (I p. 79 čl. 8). Kad bi, dakle, um bio dio razboritosti, suvišno bi bilo pridavati razum.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što Makrobije (nav. mj. bilj. 14), prema Plotinovu mišljenju, ubraja razum među dijelove razboritosti.

ODGOVARAM: Filozof u VI knjizi *Etike* kaže da je »djelo razborita čovjeka nekoga pravilno savjetovati«. Savjetovanje (consilium) pak znači nekakvo istraživanje što polazi od nekih stvari, a zatim prelazi na druge. To je, međutim, djelo razuma. Stoga je za razborita čovjeka nužno da bude dobro osposobljen u zaključivanju (bene ratiocinativus). A budući da se stvari, koje se zahtijevaju da bi razboritost bila savršena, nazivaju nužnim stvarima i gotovo sastavnim dijelovima razboritosti, razum valja ubrojiti među dijelove razboritosti.

Odgovaram na razloge: 1. Ovdje nije riječ o razumu kao o razumskoj moći, nego o njegovoj ispravnoj upotrebi.

2. Razum dobija sigurnost od uma, a razumska nužnost

dolazi zbog nedostatnosti uma. Ona, naime, bića kod kojih u potpunosti vlada umna moć, ne trebaju razum, već svojim jednostavnim gledanjem dolaze do spoznaje istine, primjerice Bog i anđeli. Pojedinačna pak djelatna bića, kojima upravlja razboritost, uglavnom odstupaju od stanja predmeta umne spoznaje, i to tim prije što su nesigurnija i neodređenija. Premda su, naime, stvari što spadaju na umjetnost pojedinačne, one su ipak određenije i sigurnije. Stoga u mnogima od njih ne postoji savjetovanje, i to zbog njihove sigurnosti, kako kaže Filozof u III knjizi *Etike*. Zato, premda je kod nekih drugih umnih kreposti sigurniji razum od razboritosti, ipak se za razboritost ponajviše traži da čovjek bude dobro osposobljen u zaključivanju, kako bi mogao ispravno primijeniti sveopća načela na pojedinačne stvari, koje su različite i nesigurne.

3. Premda um i razum nisu različite moći, ipak ime dobijaju po različitim zbiljama: um se, naime, naziva po unutarnjem prodiranju istine, a razum po istraživanju i misaonom zaključivanju. Stoga su i jedan i drugi dio razboritosti, kako smo prije kazali (ovdje i u čl. 2).

4. VOLJA I SLOBODA VOLJE

PITANJE 82

(S. th. I)

O VOLJI

Nadalje, valja raspravljati o volji.
U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na pet pitanja:
1. Da li volja teži za nekim predmetom iz nužnosti?
2. Da li volja teži za svim stvarima iz nužnosti?
3. Da li je volja odličnija moć od uma?
4. Da li volja pokreće um?
5. Da li u volji postoji razlika između sklonosti na gnjev i sklonosti prema žudnji?

Članak 1

Da li volja teži za nekim predmetom iz nužnosti?

1–2 q. 10 a. 1; *Sent.* 2 d. 25 a. 2;
De verit. q. 22 a. 5; *De malo* q. 6

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da volja ne teži za nekim predmetom iz nužnosti. Naime:

1. Augustin u V knjizi *O Božjoj državi*[1] kaže: ako je neka stvar nužna, onda više nije dobrovoljna. A sve je ono za čim volja teži dobrovoljno. Dakle, niti za jednim predmetom, za kojim volja teži, ne teži iz nužnosti.

2. Osim toga: razumske moći, prema Filozofovu mišljenju,[2] imaju za predmet međusobno suprotne stvari. A volja je razumska moć, budući da se ona nalazi u razumu, kako također kaže Filozof u III knjizi *O duši.*[3] Dakle, predmet

1 C. 10: PL 41, 152.
2 *Metaphys.* 8 c. 2 n. 2 (Bk 1046b 5): S. Th., l. 9 lect. 2 n. 1789.
3 C. 9 n. 3 (Bk 432b 5): S. Th., lect. 14 n. 802.

volje jesu stvari međusobno suprotne. Dosljedno tomu, niti na jednu stvar volja nije upućena iz nužnosti.

3. K tome: snagom volje mi smo gospodari svojih čina. No nismo gospodari onoga što postoji iz nužnosti. Dakle, voljni čin ne može postojati iz nužnosti.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u XIII knjizi *O Trojstvu*[4] kaže da »svi ljudi samo jednom voljom teže za blaženstvom«. A kad ono ne bi bilo nužno već nenužno, onda bi barem u nekolicini ljudi ono nedostajalo (po iznimci). Dakle, postoji nešto za čim volja nužno teži.

ODGOVARAM: Pojam nužnosti ima više značenja. »Nužno« je, naime, »ono što ne može ne biti«. Prvo, ta se činjenica za neku stvar može obistiniti snagom jednog unutarnjeg počela: bilo materijalnog, kao kada kažemo da se svaka supstancija, sastavljena od suprotnih sastavnih dijelova, neophodno raspada; bilo formalnog, kao kada kažemo da je nužno da trokut ima tri kuta jednaka dvama pravima. I to je prirodna i bezuvjetna nužnost. — Drugo, neka stvar ne može ne biti po nečem izvanjskom, a to je ili svrha ili proizvodni uzrok. Obzirom na svrhu, kada netko bez te određene stvari ne može postići neki cilj, ili kada ga ne može postići na zadovoljavajući način; tako se kaže da je hrana nužna za život, a konj za putovanje. Ta se pak naziva »nužnost svrhe« (necessitas finis), a katkada se naziva i »korisnost« (utilitas). — Obzirom na djelatni uzrok, nužnost postoji onda kada djelatnik vrši toliku prinudu da nije moguće učiniti protivno. Ta se pak naziva »Nužnost prinude«.

Ova se, dakle, nužnost prinude sasvim protivi volji. Naime, nasilnim nazivamo sve što se protivi sklonosti neke stvari. A gibanje je volje prema nekom predmetu neka vrsta sklonosti. Kao što, stoga, kažemo da je nešto prirodno kada je u skladu s prirodnom sklonošću, tako kažemo da je dobrovoljno sve što je u skladu s voljnom sklonošću. Dosljedno, kao što je nemoguće da neka stvar bude istodobno nasilna i prirodna, tako je nemoguće da ona bude u punom smislu prinuđena ili prisiljena, a istodobno dobrovoljna.

Međutim, nužnost se svrhe ne protivi volji kada je svrhu

4 C. 4: PL 42, 1018.

moguće postići samo na jedan način: tako iz opredjeljenja da prijeđe more, u čovjekovoj volji nastaje nužnost da želi lađu.

Jednako se tako ni prirodna nužnost ne protivi volji. Dapače, kao što um nužno pristaje uz prva počela, neophodno je da i volja nužno pristaje uz posljednju svrhu koja je blaženstvo; svrha se, naime, u iskustvenom redu odnosi kao počelo u spekulativnom redu, kako kaže Aristotel u II knjizi *Fizike*.[5] Neophodno je, naime, da temelj i počelo svega što se pripisuje nekoj stvari bude ono što joj pripada na prirodni i nepromjenjivi način: budući da je priroda prvotno u svakom biću, a svako kretanje polazi od nečeg nepokrenutoga.

Odgovaram na razloge: 1. Augustinova se misao odnosi na ono što je nužno po nužnosti prinude. Prirodna nužnost, naprotiv, »ne oduzima volji slobodu«, kako on kaže u istoj knjizi (nav. mj. bilj. 1).

2. Kad volja nešto po prirodi želi, onda više odgovara umu prirodnih načela nego razumu, koji kao predmet ima suprotne stvari. Stoga je s te točke motrišta ona više umna nego razumska moć.

3. Mi smo gospodari svojih čina ukoliko smo kadri izabrati ovu ili onu stvar. A predmet izbora nije svrha, nego »sredstva što vode do svrhe«, kako kaže Aristotel u III knjizi *Etike*.[6] Stoga težnja za posljednjom svrhom ne ulazi među stvari kojima smo kadri gospodariti.

Članak 2

Da li volja teži za svim stvarima iz nužnosti?

1 – 2 q. 10 a. 2; *Sent.* 2 d. 25 a. 2; *De verit.* q. 22 a. 6; *De malo* q. 3 a. 3; q. 6; *Periherm.* 1 lect. 14

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da volja teži za svim stvarima iz nužnosti. Naime:

1. Dionizije u IV knjizi *O božanskim imenima*[1] tvrdi da

5 C. 9 n. 3 (Bk 200a 21): S. Th., lect. 15 n. 5.

6 C. 3 n. 9 (Bk 1111b 26): c. 5 n. 1 (Bk 1113a 15): S. Th., lect. 5 n. 446; lect. 10 n. 488.

1 § 32: PG 3, 732; S. Th., lect. 22

se »zlo događa mimo volje«. Dakle, volja nužno teži prema dobru što joj je predočeno.

2. Osim toga: predmet se odnosi prema volji kao pokretač prema subjektu što se kreće. A djelatnost pokretača nužno slijedi kretanje subjekta što se kreće. Dakle, čini se da voljeni predmet pokreće volju iz nužnosti.

3. K tome: kao što je stvar koju osjetilo spoznaje predmet osjetilne težnje, tako je stvar koju um spoznaje predmet umne težnje, a ona se naziva volja. No predmet, što su ga spoznala osjetila, nužno pokreće osjetilnu težnju. Augustin, naime, u knjizi *Doslovno tumačenje Knjige postanka* [2] kaže da »niže živo biće pokreću one stvari što ih je ono vidjelo«. Dakle, čini se da stvari, što ih je spoznao um, pokreću volju iz nužnosti.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin[3] naučava da je »volja ono po čemu čovjek griješi ili pravedno živi«, pa su stoga suprotne stvari predmet volje. Dakle, volja ne teži za svim stvarima iz nužnosti.

ODGOVARAM: Volja ne teži iz nužnosti za svim stvarima. Da bismo to dokazali, trebamo imati na umu — a malo prije smo to već protumačili (čl. 1) — da volja po prirodi i iz nužnosti pristaje uz posljednju svrhu kao što čini i um kad je riječ o prvim počelima. Postoje, međutim, istine koje nemaju neku nužnu povezanost s prvim počelima: primjerice, nenužne rečenice kojih poricanje ne vodi poricanju prvih počela. Takvima um ne daje nužno svoj pristanak. Druge su, naprotiv, rečenice nužne stoga što imaju nužnu povezanost s prvim počelima: primjerice, takvi su očevidni zaključci kojih poricanje vodi poricanju prvih počela. Ovima um nužno daje svoj pristanak, čim je po izvedenim dokazima spoznao njihovu nužnu povezanost s počelima. No um ne daje nužno spomenuti pristanak prije nego li je rasuđivanjem došao do spoznaje o takvoj povezanosti.

Nešto se slično obistinjuje i od strane volje. Postoje, naime, neka pojedinačna dobra, koja nisu nužno povezana s blaženstvom, budući da bez njih čovjek može biti jednako blažen, pa volja ne pristaje uz njih iz nužnosti. Postoje, naprotiv, i ona dobra, koja su nužno povezana s blaženstvom,

2 L. 9 c. 14: PL 34, 402.

3 *Retract.* l. 1 c. 9: PL 32, 596; cf. *De civ. Dei* l. 5 c. 10: PL 41, 152.

a to su ona po kojima se čovjek sjedinjuje s Bogom, u kojem jedino postoji pravo blaženstvo. No prije nego li se nužnost takve povezanosti dokaže sigurnošću božanskog gledanja (per certitudinem divinae visionis), volja ne pristaje nužno uz Boga i Božje stvari. Naprotiv, volja onoga, koji gleda Boga po bîti, nužno pristaje uz Boga, kao što i sada nužno želimo biti blaženi. Dakle, očevidno je da volja ne teži nužno za svim stvarima.

Odgovaram na razloge: 1. Volja ne može težiti za nekom stvari drukčije, već samo pod vidom dobra. No kao što postoji mnogostrukost dobara, ona nije nužno određena na samo jedno od njih.

2. Pokretač nužno uzrokuje kretanje u pokrenutome subjektu samo onda, kada snaga pokretača nadvisuje pokrenuti subjekt tako da je čitava njegova sposobnost potčinjena pokretaču. A budući da se sposobnost volje proteže na sveopće i savršeno dobro, nikada čitava njezina sposobnost ne može biti potčinjena nekom pojedinačnom dobru. Stoga to dobro ne pokreće volju iz nužnosti.

3. Osjetilne moći nemaju, poput razuma, sposobnost sučeljavanja različitih predmeta, nego se ograničavaju na prihvaćanje jednog pojedinačnog predmeta. Stoga se umna težnja, to jest volja, može pokretati na osnovi toga prihvaćanja. Razum, naprotiv, ima sposobnost sučeljavanja različitih predmeta; i na taj način ti različiti predmeti mogu pokrenuti umnu težnju, to jest volju, ali ne nužno i ne jednom stvari.

Članak 3

Da li je volja odličnija moć od uma?

A. seq. ad 1; 2-2 q. 23 a. 6 ad 1; *Sent.* 2 d. 25 a. 2 ad 4; 3 d. 27 q. 1 a. 4; *De verit.* q. 22 a. 11; *Cont. Gent.* 3, 26; *De virtut.* q. 2 a. 3 ad 12. 13

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je volja odličnija moć od uma. Naime:

1. Dobro i svrha predmet su volje. A svrha je prva i najodličnija među uzrocima. Dakle, volja je prva i najodličnija među moćima.

2. Osim toga: vidimo da se prirodne stvari kreću od nesavršenstva prema savršenstvu. Ista se stvar zbiva i u moćima duše, budući da od osjetila dolazi do uma, koji je odličniji. A prirodni se tijek kreće od umnog do voljnog čina. Dakle, volja je savršenija i odličnija moć od uma.

3. K tome: običajne se navike (habitus) odnose prema moćima kao neko savršenstvo prema stvarima što ga usavršavaju. A običajna navika što usavršava volju, to jest ljubav, odličnija je od onih običajnih navika što usavršavaju um. Apostol, naime, u *Prvoj poslanici Korinćanima* (13, 2) govori: »Kad bih znao sve tajne i kad bih imao puninu vjere. . . a ljubavi ne bih imao, bio bih ništa«. Dakle, volja je odličnija moć od uma.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u X knjizi *Etike*[1] kaže da je um najodličnija moć duše.

ODGOVARAM: Uzvišenost jedne stvari u odnosu na drugu može se promatrati na dva načina: ili »bezuvjetno« (simpliciter) ili »s nekog gledišta« (secundum quid). Jedna je pak stvar ono što jeste bezuvjetno onda, kada je takva sama po sebi; naprotiv, stvar je ono što jeste s nekog gledišta onda, kada je takva po odnosu prema nekoj drugoj stvari. — A ako um i volju promatramo u njima samima, onda proizlazi da je odličniji um. A to je očigledno po usporedbi predmeta međusobno. Naime, predmet je uma jednostavniji i bezuvjetniji (simplicius et magis absolutus) nego predmet volje, budući da je predmet uma sam pojam željenog dobra, a predmet volje željeno dobro čiji se pojam već nalazi u umu. A štogod je predmet jednostavniji i izdvojeniji, tim je odličniji i viši u samome sebi. Stoga je predmet uma odličniji od predmeta volje. I kao što vlastiti pojam jedne moći određuje njezin odnos prema predmetu, slijedi da je u bezuvjetnom i jednostavnom smislu um viši i odličniji od volje.

No ako (te dvije sposobnosti) promatramo s nekog gledišta i po usporedbi prema drugomu, onda je volja katkada viša od uma, i to zbog toga što se predmet volje nalazi u odličnijoj stvari nego predmet umne spoznaje. Primjerice, kažemo da je sluh s neke točke motrišta odličniji od vida, jer je stvar kojoj pripada zvuk odličnija od stvari kojoj pri-

1 C. 7 n. 2 (Bk 1177a 20): S Th., lect. 10 n. 1230.

pada boja, premda je boja odličnija i bezuvjetnija od zvuka. A kao što je već bilo rečeno (p. 16 čl. 1; p. 27 čl. 4), umno se spoznavanje ostvaruje time što se misaoni izraz spoznate stvari nađe u subjektu spoznaje; čin se pak volje ostvaruje po tome što volja teži prema stvari kakva je ona u svojoj zbilji. Stoga Filozof u VI knjizi *Metafizike*[2] kaže da se »dobro i zlo«, kao predmet volje, »nalaze u stvarima; dok se istina i laž«, kao predmet uma, »nalaze u pameti«. Kad je, dakle, stvar u kojoj se nalazi dobro, odličnija od same duše, u kojoj se nalazi njezin misaoni izraz, tada je volja odličnija od uma upravo u odnosu prema toj stvari. Kad je, naprotiv, stvar u kojoj se nalazi dobro, ispod odličnosti duše, tada je u odnosu prema toj stvari um odličniji od volje. Ljubav prema Bogu vrijedi, stoga, više od spoznaje Boga; naprotiv, spoznaja prirodnih stvari je bolja od ljubavi prema njima. Jednostavno govoreći, um je odličniji od volje.

Odgovaram na razloge: 1. Pojam uzroka uzima se po usporedbi stvari međusobno, i po toj usporedbi dobro je glavnije; istina, međutim, ima bezuvjetnije značenje i obuhvaća sam pojam dobra. Stoga je i dobro neka istina. S druge strane, i sama istina je neko dobro, kao što je um neka zbilja, a istina njegova svrha. Među ostalim pak svrhama, ta je svrha najodličnija, kao što je to i um među ostalim moćima.

2. Nesavršenije su one stvari, koje imaju prvenstvo u redu nastajanja i vremena, budući da u jednom te istom subjektu mogućnost vremenski dolazi prije čina, a nesavršenost prije savršenstva. Naprotiv, savršenije su one stvari, koje imaju jedno bezuvjetno prvenstvo i koje dolaze prije i po prirodnom redu; na taj, naime, način čin dolazi prije mogućnosti. Tako um dolazi prije volje, kao što pokretač dolazi prije onoga koji je pokrenut, i ono što je djelatno prije onoga što je trpno: naime, samo spoznato dobro pokreće volju.

3. Onaj razlog proizlazi iz volje ukoliko je ona usmjerena prema jednom predmetu koji je viši od duše. Naime, snaga ljubavi je ona po kojoj ljubimo Boga.

2 V c. 4 n. 1 (Bk 1027b 25): S. Th., l. 6 lect. 4 n. 1230

Članak 4

Da li volja pokreće um?

1–2 q. 9 a. 1; *De verit.* q. 22 a. 12; *Cont. Gent.* 2, 26; *De malo* q. 6

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da volja ne pokreće um. Naime:

1. Pokretač je uvijek odličniji i dolazi prije onoga koji je pokrenut, budući da je pokretač djelatnik, a »djelatnik je odličniji od onoga koji trpi«, kako govore Augustin u XII knjizi *O doslovnom tumačenju Knjige postanka*[1] i Filozof u III knjizi *O duši*[2]. No već smo vidjeli da um dolazi prije i da je odličniji od volje. Dakle, volja ne pokreće um.

2. Osim toga: pokretač se ne pokreće od strane pokrenutoga subjekta, osim možda nuzgredno. A um pokreće volju, budući da je predmet težnje, što ga je um spoznao, pokretač, a ne ono što je pokrenuto, dok je težnja jedan pokrenuti pokretač. Dakle, volja ne pokreće um.

3. K tome: ništa ne možemo poželjeti ako prije nismo spoznali. Ako dakle volja, želeći nešto spoznati, pokreće prema umnoj spoznaji, nužno je da takvu želju prije pokrene jedna druga spoznaja, a tu spoznaju opet jedno drugo htijenje, i tako u beskonačnost; a to je nemoguće. Dakle, volja ne pokreće um.

ALI PROTIV navedenih razloga Ivan Damascenski primjećuje[3] da »u nama postoji moć da naučimo ili da ne naučimo neko umijeće«. U nama, naime, snagom volje postoji jedna određena moć, a umijeća svladavamo posredstvom uma. Dakle, volja pokreće um.

ODGOVARAM: Neka stvar može biti uzrok gibanja na dva načina. Prvo, pod vidom svrhe, kao kada se kaže da svrha pokreće proizvodni uzrok. I na taj način um pokreće volju, budući da je spoznato dobro predmet volje te je pokreće kao njezina svrha.

Drugo, neka stvar može biti uzrok gibanja pod vidom djelatnog uzroka, kao kada onaj koji mijenja pokreće ono-

1 C. 16: PL 34, 467.
2 C. 5 n. 2 (Bk 430a 18): S. Th., lect. 10 n. 730.
3 *De fide orth.* l. 2 c. 26: PG 94, 960.

ga koji se mijenja, i ono što gura pokreće stvar koja je gurnuta. I na taj način volja pokreće um i sve moći duše, kako kaže Anselmo[4] u knjizi *O prispodobama* (De similitudinibus). Razlog je tomu što u nizu djelatnih i međusobno usklađenih moći, ona moć koja je usmjerena na sveopću svrhu, pokreće druge moći koje su usmjerene na pojedinačne svrhe. Ta je činjenica očigledna kako na prirodnom tako i na političkom području. Naime, nebo koje djeluje u svrhu općeg očuvanja tijelâ što nastaju i što se raspadaju, pokreće sva niža tijela, od kojih svako djeluje s ciljem očuvanja svoje vrste kao i vrste svakog pojedinog bića. Isto tako kralj, koji nastoji oko općeg dobra cijeloga kraljevstva, svojom odredbom pokreće različite poglavare u gradovima da se brinu oko uprave pojedinih gradova. A predmet je volje dobro i svrha u njihovoj sveopćenitosti. Svaka je pak moć usmjerena prema nekom pojedinačnom dobru koje je s njom sumjerno; vid je, primjerice, usmjeren na primanje utisaka boje, a um na spoznaju istine. Stoga volja, kao djelatni uzrok, pokreće sve moći duše prema njihovim zbiljama, osim prirodnih moći vegetativnog života koje nisu podložne našoj volji.

O d g o v a r a m n a r a z l o g e: 1. Um možemo promatrati pod dvije točke motrišta: prvo, ukoliko spoznaje sveopći bitak i istinu; drugo, ukoliko je pojedinačno bivstvo i pojedinačna moć koja ima svoju određenu zbilju. Isto tako i volju možemo promatrati pod dvije točke motrišta: prvo, pod vidom sveopćenitosti njezina predmeta, ukoliko je, naime, njezin predmet sveopće dobro; drugo, ukoliko je neka određena moć duše koja ima jednu određenu zbilju. — Ako sada um i volju usporedimo po sveopćenitosti predmeta jedne i druge moći, onda je već prije dokazano (čl. 3) da je um, bezuvjetno govoreći, viši i odličniji od volje. — Ako, naprotiv, promatramo umnu spoznaju po sveopćenitosti njezina predmeta, a volju po tome što je jedna određena moć, tada je opet um odličniji i dolazi prije volje. Naime, sama volja, njezina zbilja i njezin predmet, ulaze u pojam bitka i istine, koji opet sa svoje strane oblikuje predmet umne spoznaje. Stoga um spoznaje volju, njezinu zbilju i njezin predmet, kao što spoznaje sve druge pojedi-

4 C. 2: PL 159, 605.

nosti što se mogu spoznati, kao što su kamen ili drvo, a koje potpadaju pod sveopće pojmove bitka i istine. – No ako volju promatramo po sveopćenitosti njezina predmeta, koji je dobro, a um, naprotiv, promatramo ukoliko je pojedinačni bitak i jedna pojedinačna moć, tada kao nešto pojedinačno potpadaju pod sveopći pojam dobra, i um, i umna spoznaja, i njezin predmet, to jest istina, od kojih je svaki neko pojedinačno dobro. I u tom je smislu volja viša od uma te ga je kadra pokretati.

Ovdje otkrivamo razlog zbog kojega se te moći međusobno isprepliću sa svojim zbiljama; um, naime, spoznaje ono za čim volja teži, a volja teži za onim što um spoznaje. Isti razlog vrijedi i za činjenicu što je dobro isprepleteno s istinom; um, naime, spoznaje istinu, a istina je uključena u dobru, budući da je dobro predmet težnje.

2. Rekli smo već (u »c«) da um pokreće volju na drukčiji način od onoga kojim volja pokreće um.

3. Nije potrebno ići u beskonačnost, već se zaustaviti na umu kao na polazištu. Naime, potrebno je da spoznaja prethodi svakom gibanju volje; gibanje pak volje ne prethodi svakoj spoznaji, budući da je počelo razmišljanja i spoznavanja takvo spoznajno počelo koje je uzvišenije od našega uma, a to je Bog, kako se izražava sam Aristotel u VII knjizi *Eudemove etike*,[5] koji baš iz toga dokazuje da nije potrebno ići u beskonačnost.

Članak 5

Da li u višoj težnji postoji razlika između sklonosti na gnjev i sklonosti prema žudnji?

Gore q. 59 a. 4; *Sent.* 3 d. 17 a. 1 q. a_3; *De verit.* q. 25 a. 3; *De anima* 3 lect. 4

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da u višoj težnji, koja se naziva volja, valja razlikovati sklonost na srdžbu (odbojni poriv) i sklonost na požudu (požudni poriv). Naime:

1. Riječ 'žudnja' dolazi od riječi 'žudjeti' (concupiscibilis a concupiscendo), a riječ 'gnjev' od glagola 'gnjeviti se' (irascibilis ab irascendo). Postoji, međutim, jedna žudnja

5 C. 14 n. 20 (Bk 1248a 24).

koja ne može pripadati osjetilnoj težnji, već samo umnoj, to jest volji; primjerice, žudnja za mudrošću, o kojoj je u *Knjizi Mudrosti* (6, 21) rečeno: »Žudnja za mudrošću vodi u vječni raj«. Postoji također i vrsta gnjeva koji ne pripada osjetilnoj težnji, već samo umnoj, kada se, primjerice, gnjevimo zbog poroka. Stoga nas Jeronim, tumačeći *Matejevo evanđelje* (13, 33), opominje: »Mržnju prema porocima sačuvajmo u gnjevu«. Dakle, kako u umnoj tako i u osjetilnoj težnji valja razlikovati gnjev i žudnju.

2. Osim toga: općenito se kaže da se ljubav nalazi u žudnji, a nada u gnjevu. A one se ne mogu nalaziti u osjetilnoj težnji, budući da za predmet nemaju osjetilne stvari, nego stvari umne spoznaje. Dakle, valja ustvrditi da se žudnja i gnjev nalaze u umnom dijelu.

3. K tome: u knjizi *O duhu i duši*[1] čitamo da »duša prije sjedinjenja s tijelom već ima te moći« (to jest, ima sklonost na gnjev, sklonost prema žudnji i razumsku moć). A nijedna moć osjetilnog dijela ne može pripadati samo duši, nego složenom biću (od duše i tijela), kako je već prije rečeno (p. 77 čl. 5. 8). Dakle, sklonost na gnjev i žudnju nalazi se u volji, koja je umna težnja.

ALI PROTIV navedenih razloga Grgur iz Nise[2] dijeli samo onaj dio duše, koji nije obdaren razumom (irrationalis pars), na žudnju i sklonost na gnjev. Isto veli i Ivan Damascenski u II knjizi.[3] I Filozof u III knjizi *O duši*[4] tvrdi da se »volja nalazi u razumu; naprotiv, u dijelu duše, koji nije obdaren razumom, nalazi se žudnja i sklonost na gnjev«, odnosno »želja i smionost«.

ODGOVARAM: Sklonost na gnjev i žudnja nisu dijelovi umne težnje, to jest volje. Jer, kako smo već rastumačili (p. 59 čl. 4; p. 79 čl. 7), moć koja označava usmjerenje prema nekom predmetu, shvaćenom u njegovoj sveopćenitosti, ne podliježe posebnim razlikama sadržanim u tom pojmu sveopćega. Tako se zbog činjenice što vid ima za predmet vidljive stvari ukoliko su one obojene, ne umnožavaju vidne moći na osnovi različitih vrsta boja. Ali kada bi postoja-

1 C. 13: PL 40, 789.
2 N e m e s i u s , *De nat. hom.* c. 16. 17: PG 40, 672-76.
3 *De fide orth.* c. 12: PG 94, 928.
4 C. 9 n. 3 (Bk 432b 5): S. Th., lect. 14.

la jedna moć, koja bi zapažala bjelinu ukoliko je bjelina, a ne ukoliko je ona obojena, bila bi različita od moći, koja bi zapažala crno ukoliko je crno.

A osjetilna težnja nema za predmet opći pojam dobra, budući da osjetila nisu kadra zapažati sveopćenitost. Stoga se dijelovi osjetilne težnje razlikuju na osnovi različitih pojmova pojedinačnih dobara. Naime, žudnja za predmet ima dobro, ukoliko je ono ugodno osjetilima i ukoliko je u skladu s prirodom; gnjev (obrambeni mehanizam) ima za predmet dobro ukoliko se buni i opire onome što biću želi naškoditi. — Volja, naprotiv, ima za predmet dobro u smislu općeg pojma dobra. Stoga, budući da je volja jedna umna težnja, ne uključuje u sebi mnogo različitih moći težnje, tako da bi se u umnoj težnji trebala uvesti razlika između sklonosti na gnjev i žudnje. Isto tako vidimo da u umu ne postoji mnoštvo spoznajnih mogućnosti, unatoč mnogovrsnosti osjetilnih težnji.

Odgovaram na razloge: 1. Pojmovi ljubav, žudnja i slični mogu se shvatiti na dva načina. Katkada označavaju porive (passiones) što nastaju skupa s nekim duševnim uzbuđenjem. Tako se općenito i uzimaju; a na taj se način (ti osjećaji) nalaze samo u osjetilnoj težnji. Katkada pak označavaju jednostavno čuvstvo, bez poriva i uzbuđenja duha (passio vel animi concitatio). U tom su slučaju oni voljne zbilje. Dapače, u tom se smislu pripisuju i anđelima i Bogu. Shvaćeni pak na taj način, ne pripadaju različitim moćima, nego jednoj samoj, to jest volji.

2. I volju možemo nazvati gnjevom ukoliko se opire zlu, ne na poticaj poriva, nego nakon prosudbe razuma. Na isti se način može nazvati i žudnjom, ukoliko žudi za dobrom. U tom se smislu i ljubav i nada nalaze u gnjevu i žudnji, to jest u volji, ukoliko volja znači usmjerenje prema takvim zbiljama.

Na taj bismo također način mogli protumačiti riječi knjige *O duhu i duši,* da su, naime, gnjev i žudnja dio duše prije njezina sjedinjenja s tijelom (no dobro valja uočiti da je riječ o prirodnom a ne o vremenskom poretku), premda nije potrebno pridavati značenje riječima te knjige (usp. p. 77 čl. 1 razlog 1 i odg. na razlog 1).

Time smo dali odgovor i na TREĆI razlog.

PITANJE 83

(S. th. I)

O SLOBODNOJ VOLJI

Sada ćemo govoriti o slobodnoj volji (usp. p. 80 uvod). U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:

1. Da li čovjek ima slobodnu volju?

2. Što je slobodna volja: da li je ona moć, zbilja ili običajna navika?

3. Pretpostavivši da je slobodna volja moć, pitamo da li je ona moć težnje ili spoznajna moć?

4. Pretpostavivši da je slobodna volja moć težnje, pitamo da li se ona poistovjećuje s voljom, ili je ona različita moć?

Članak 1

Da li čovjek ima slobodnu volju?

Gore q. 59 a. 3; 1-2 q. 13 a. 6; *De verit.* q. 24 a. 1. 2; *De malo* q. 6

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da čovjek nema slobodnu volju. Naime:

1. Tko ima slobodnu volju, čini ono što hoće. A čovjek ne čini ono što hoće, budući da u *Poslanici Rimljanima* (7, 15) čitamo: »Ne činim dobro koje hoću, nego činim zlo koje neću«. Dakle, čovjek nema slobodnu volju.

2. Osim toga: tko ima slobodnu volju, ima mogućnost htjeti i ne htjeti, djelovati i ne djelovati. No ta mogućnost ne pripada čovjeku; naime, u *Poslanici Rimljanima* (9, 16) nalazimo da htijenje »nije stvar onoga koji hoće«, niti je trčanje »stvar onoga koji trči«. Dakle, čovjek nema slobodnu volju.

3. K tome: »Slobodan je onaj tko je uzrok sama sebe«,

govori Aristotel u I knjizi *Metafizike*[1] Dakle, nije slobodan onaj koga pokreću drugi. A Bog pokreće volju, budući da u knjizi *Mudrih izreka* (21, 1) stoji: »Kraljevo je srce u Božjoj ruci; Bog ga vodi kuda god hoće«; a u *Poslanici Filipljanima* (2, 13) Apostol kaže: »Bog je onaj koji proizvodi u nama htijenje i djelovanje«. Dakle, čovjek nema slobodnu volju.

4. Još nešto: tko ima slobodnu volju, gospodar je svojih čina. A čovjek nije gospodar svojih čina, budući da u *Knjizi proroka Jeremije* čitamo (10, 23): »Put čovjeka nije u njegovoj vlasti, niti čovjek koji hodi može upravljati koracima svojim«. Dakle, čovjek nema slobodnu volju.

5. Napokon: Filozof u III knjizi *Etike*[2] kaže: »Kakav je čovjek, takav mu izgleda i cilj što se pred njim pojavljuje«. No nije u našoj moći biti ovakvi ili onakvi, nego nam to dolazi po prirodi. Dakle, po prirodi slijedimo neki određeni cilj. On, dakle, ne proizlazi iz slobodne volje.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Sirahovoj knjizi* (15, 14) čitamo: »Bog je u početku stvorio čovjeka i prepustio ga slobodnoj volji njegovoj«. A Primjedba (između redaka) na tom mjestu dodaje: »To jest, u slobodnoj volji«.

ODGOVARAM: Čovjek ima slobodnu volju, inače bi isprazna bila savjetovanja (consilia), poticaji, zapovijedi, zabrane, nagrade i kazne. Da bismo se u to uvjerili, moramo primijetiti da neka bića djeluju bez ikakve prosudbe, kao kad se kamen kreće prema dolje; i tako sve stvari koje nisu obdarene spoznajom. – Druga bića djeluju po nekoj prosudbi koja ipak nije slobodna; primjerice, životinje. Naime, kad ovca vidi vuka, prirodnom a ne slobodnom prosudbom prosuđuje da joj valja pobjeći, budući da takva prosudba ne dolazi sučeljavanjem (različitih predmeta), već nekim prirodnim porivom. Isto tako valja reći i o prosudbi svih ostalih životinja. – Čovjek, naprotiv, djeluje na osnovi prave prosudbe, budući da posredstvom spoznajne moći prosuđuje da li mu neku stvar valja izbjegavati ili mu je valja slijediti. A budući da takva prosudba ne smjera da po nekom prirodnom porivu zaključi da neku određenu stvar treba učiniti, nego zavisi od nekog sučeljavanja što

1 C. 2 n. 9 (Bk 982b 26): S. Th., lect. 3 n. 58.
2 C. 5 n. 7 (Bk 1114a 32): S. Th., lect. 13 n. 515.

ga provodi razum, čovjek djeluje slobodnom voljom, imajući mogućnost odlučiti se za različite predmete. Naime, u nenužnim stvarima razum ima otvoren put prema suprotstavljenim pojmovima, kako to uočavamo u dijalektičkim silogizmima i u retoričkim uvjeravanjima. A pojedinačne su stvari, što ih valja učiniti, nenužne. Stoga razumska prosudba o njima ostaje otvorena prema suprotstavljenim rješenjima, te razum nije određen za samo jedno rješenje. Neophodno je, stoga, da čovjek ima slobodnu volju upravo zbog toga što je razumno biće.

Odgovaram na razloge: 1. Kao što smo već primijetili (p. 81 čl. 3 odgovor na 3. razlog), osjetilna težnja, premda se pokorava razumu, može katkada od njega odstupiti, gajeći težnje suprotne onima što ih nalaže razum. — A dobro, što ga čovjek ne uspijeva učiniti kad hoće, je upravo to: »Ne poželi ništa protiv razuma«, kako kaže Augustin u Primjedbi na onom mjestu.

2. Apostolovu izreku ne treba shvatiti u smislu da čovjek ne želi i ne trči po slobodnoj volji, nego u smislu kako slobodna volja nije dostatna da to učini, ako ga ne pokrene i ako mu ne pomogne Bog.

3. Slobodna je volja uzrok vlastitog djelovanja, budući da čovjek pokreće sama sebe na djelovanje slobodnom voljom. Ipak, na pojam slobode ne spada nužno da njezin prvi uzrok bude ono što je slobodno, jednako kao što se niti za ono, što je uzrok drugoga, ne traži da nužno bude prvi njegov uzrok. A Bog je prvi uzrok koji pokreće prirodne i voljne uzroke. I kao što on prirodnim uzrocima ne oduzima njihove prirodne čine kad ih pokreće, tako niti voljnim uzrocima ne oduzima njihove voljne čine kad ih pokreće, već radije u njima postupa ovako: djeluje u svakome od njih prema njihovoj vlastitosti.

4. Kad se kaže: »Put čovjeka nije u njegovoj vlasti«, onda se govori o izvršavanju njegovih odluka, u kojem izvršavanju, htio on to ili ne, čovjek može biti spriječen. No same odluke zavise od nas, pretpostavivši svakako božansku pomoć.

5. U čovjeku su dva načina postojanja (qualitas), jedan prirodni, a drugi stečeni. Onaj se prirodni može odnositi ili na spoznaju, ili na tijelo i moći koje su povezane s tijelom.

Iz činjenice, dakle, što čovjek ima neki prirodni način postojanja (homo est aliqualis qualitate naturali) u redu spoznaje, po prirodi teži za posljednjom svrhom, to jest blaženstvom. Ta je težnja prirodna i nije podložna slobodnoj volji, kao što smo već rekli (p. 82 čl. 1. 2). — No od strane tijela i moći koje su s njime povezane, čovjek može imati svoj prirodni red postojanja, ukoliko ima određenu fizičku složenost, ili određeni preduvjet u zavisnosti od utjecaja tjelesnih (fizičkih) uzroka, koji pak ne mogu utjecati na spoznajni dio, jer on nije zbilja nekoga tijela. Stoga, kakav je netko po tjelesnoj kakvoći, takvim mu se i cilj predstavlja, jer čovjek osjeća da ga takve fizičke sklonosti potiču da izabere ili da odbaci neku stvar. No ti poticaji podliježu prosudbi razuma, kojemu se pokorava unutarnja težnja, kako smo već rekli (p. 81 čl. 3). Stoga odatle ne proizlazi nikakva zapreka slobodnoj volji.

No stečeni načini postojanja (qualitates supervenientes) predstavljaju se kao običajne navike i porivi, snagom kojih je jedan skloniji jednoj a drugi drugoj stvari. Ipak i te sklonosti podliježu razumskoj prosudbi. Dapače, i te mu se kakvoće pokoravaju, budući da od nas zavisi hoćemo li ih steći time što ćemo ih prouzročiti, ili im biti skloni, ili ćemo ih se riješiti. U tom slučaju ne postoji ništa što bi se protivilo slobodnoj volji.

Članak 2

Da li je slobodna volja moć?

Sent. 2. d. 24. q 1 a. 1; *De verit.* q. 24 a. 4

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da slobodna volja nije moć. Naime:

1. Slobodna volja nije ništa drugo, nego slobodni sud. A sud ne označava neku moć, već neku zbilju. Dakle, slobodna volja nije moć.

2. Osim toga: kaže se[1] da je slobodna volja »neka voljna i razumska sposobnost«. A pojam 'sposobnost' označava lakoću što je ima neka moć; ta je pak lakoća neka običajna navika. Dakle, slobodna je volja neka običajna navika. —

1 Cf. Magistrum, *Sent.* 2 d. 24.

Bernardo također tvrdi[2] da je slobodna volja jedna »običajna duševna navika koja je slobodna po sebi«. Dakle, ona nije neka moć.

3. K tome: grijeh ne odstranjuje nijednu prirodnu moć. A slobodna se volja odstranjuje po grijehu. Augustin, naime, kaže[3] da je čovjek »služeći se loše slobodnom voljom, izgubio i sebe i nju«. Stoga slobodna volja nije moć.

ALI PROTIV navedenih razloga je to što izgleda da ništa ne može biti nosilac običajne navike, nego samo moć. A slobodna je volja nosilac milosti pomoću koje ona izabire dobro. Dakle, slobodna je volja jedna moć.

ODGOVARAM: Premda slobodna volja (liberum arbitrium) u pravom smislu riječi označava jednu zbilju (actus), ipak po općem mišljenju slobodnom voljom nazivamo počelo takve zbilje; to jest, ono po čemu čovjek slobodno donosi sud. A počelo zbilje u nama jesu i moć i običajna navika (potentia et habitus): kažemo, naime, da jednu stvar spoznajemo i po znanju i po umnoj moći. Slobodna volja, dakle, ima biti ili neka moć, ili neka običajna navika, ili neka moć sjedinjena s običajnom navikom (potentia cum aliquo habitu).

Da slobodna volja nije neka običajna navika, a niti moć sjedinjena s običajnom navikom, očigledno je iz dva razloga. Prvo, kad bi ona bila neka običajna navika, imala bi biti neka prirodna običajna navika, budući da je prirodno za čovjeka da ima slobodnu volju. A u nama ne postoji nijedna prirodna običajna navika za stvari što podliježu slobodnoj volji, budući da po prirodi težimo za onim što je predmet običajnih navika, primjerice da pristajemo uz prva počela; stvari pak, kojima po prirodi težimo, ne podliježu slobodnoj volji, kako smo već prije kazali (p. 82 čl. 1. 2) kad smo govorili o težnji za srećom. Stoga bi bilo protiv pojma slobodne volje kad bi ona bila neka prirodna običajna navika. A kad bi ona bila neka neprirodna običajna navika, onda bi to bilo protiv njezine prirodnosti. Stoga ostaje zaključak da ona nipošto nije neka običajna navika. — Drugo, to možemo dokazati činjenicom što Aristotel u II knjizi

2 *Tract. de gratia et lib. arb.* c. 1. 2: PL 182, 1002-4.
3 *Enchir.* c. 30: PL 40, 246.

Etike[4] određuje običajne navike kao kakvoće »po kojima se odnosimo dobro ili loše prema porivima ili zbiljama«: po umjerenosti imamo dobar odnos prema žudnjama, a po neumjerenosti loš; po znanju također imamo dobar odnos prema spoznajnoj zbilji (actus intellectus) kada spoznajemo istinu, po lošoj običajnoj navici imamo i loš odnos. No slobodna je volja ravnodušna pri izboru dobra ili zla. Nije, dakle, moguće da je slobodna volja neka običajna navika. – Preostaje, dakle, da ona bude jedna moć.

Odgovaram na razloge: 1. Moć se obično označava imenom njezine zbilje. Stoga se po zbilji, koja se naziva slobodni sud, označava i moć koja je počelo te zbilje. Inače, kad bi slobodna volja označavala neku zbilju, ne bi se u čovjeku nalazila trajno.

2. Pojam 'sposobnost' označava katkada moć spremnu na djelovanje. U tom smislu pojam 'sposobnost' dolazi u odredbi slobodne volje. – Bernardo pak govori o običajnoj navici, ne ukoliko se ona razlikuje od moći, nego ukoliko označava neki stalni odnos (habitudo) prema djelovanju. A to može zavisiti bilo od neke moći bilo od neke običajne navike: naime, moć stavlja čovjeka u položaj da može djelovati, a običajna ga navika stavlja u položaj da djeluje dobro ili loše.

3. Kaže se da je čovjek grijehom izgubio slobodnu volju, ne obzirom na prirodnu slobodu, koja znači slobodu od prinude, već obzirom na slobodu koja znači oslobođenje od krivnje i bijede. – O tim ćemo, međutim, pitanjima raspravljati kasnije kad budemo govorili o ćudoređu, u drugom dijelu ove knjige (I–II p. 85 i sl.; p. 109).

Članak 3

Da li je slobodna volja moć težnje?

I-2 q. 13 a. 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da slobodna volja nije moć težnje, već spoznajna moć. Naime:

1. Ivan Damascenski[1] kaže da »slobodna volja slijedi ne-

4 C. 5 n. 2 (Bk 1105b 25): S. Th., lect. 5 n. 296.

1 *De fide orth.* l. 2 c. 27: PG 94, 960.

posredno iza razuma«. A razum je spoznajna moć. Dakle, slobodna je volja jedna spoznajna moć.

2. Osim toga: reći 'slobodna volja' isto je gotovo što i reći 'slobodni sud'. A donošenje suda čin je spoznajne moći. Dakle, slobodna je volja jedna spoznajna moć.

3. Još nešto: čin izbora na poseban način pripada slobodnoj volji. A izbor, čini se, pripada redu spoznaje, budući da izbor uključuje sučeljavanje jedne stvari s drugom, a to je vlastitost spoznajne moći. Dakle, slobodna je volja jedna spoznajna moć.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *Etike*[2] kaže da je izbor »želja za stvarima što se nalaze u nama«. A želja je zbilja moći težnje. Dakle, i sâm je izbor zbilja moći težnje. A slobodnu volju posjedujemo u tolikoj mjeri, koliko smo kadri birati. Dakle, slobodna je volja jedna moć težnje.

ODGOVARAM: Vlastiti je čin slobodne volje izbor (electio): kaže se, naime, da smo obdareni slobodnom voljom upravo zato, što imamo mogućnost jednu stvar uzeti, a drugu ostaviti, to jest kadri smo izabirati. Stoga prirodu slobodne volje valja promatrati pod vidom izbora. A u izboru se stječu dvije stvari, jedna spoznajnog reda, a druga reda težnje: od strane spoznajne moći zahtijeva se savjetovanje (consilium) kojim se rasuđuje čemu u izboru valja dati prednost; od strane pak težnje zahtijeva se da željom bude prihvaćeno ono što je po savjetovanju bilo rasuđeno. To je razlog što Aristotel u VI knjizi *Etike*[3] ostavlja neriješenim pitanje da li izbor više pripada moći težnje ili spoznajnoj moći: on, naime, kaže da je izbor »ili željna umna spoznaja (intellectus appetitivus) ili umna težnja (appetitus intellectivus)«. Stoga je on u III knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 2) više sklon tome da je izbor »umna težnja«, jer izbor određuje kao »savjetovanu želju« (desiderium consiliabile). To je zbog toga što je vlastiti predmet izbora ono što služi da čovjek dostigne cilj i što ima, ukoliko je takvo, obilježje »korisnog« dobra: a budući da je dobro, ukoliko takvo, predmet težnje, slijedi da je izbor po-

2 C. 3 n. 19 (Bk 1113a 9): S. Th., lect. 9 n. 486.
3 C. 2 n. 5 (Bk 1139b 4): S. Th., lect. 2 n. 1137.

glavito zbilja moći težnje. Slobodna je, dakle, volja jedna moć težnje.

Odgovaram na razloge: 1. Moći težnje slijede moći spoznaje. To je smisao Damascenove tvrdnje, kad kaže da »slobodna volja slijedi neposredno nakon razuma«.

2. Sud je vrsta zaključka i određenja što dolazi od savjetovanja (consilium). A savjetovanje je ponajprije određeno mišljenjem razuma, a zatim prihvaćanjem težnje. Stoga Filozof u III knjizi *Etike* kaže: »Premda smo oblikovali sud savjetovanjem, za nekim predmetom težimo u skladu sa samim savjetovanjem«. U tome se smislu kaže da je i izbor vrsta suda (iudicium) po kojem dobija ime slobodna volja.

3. Sučeljavanje uključeno u pojam 'izbora' pripada savjetovanje što prethodi te pripada razumu. Premda, naime, težnja nema sposobnost uspoređivanja, ipak, ukoliko je pokreće spoznajna snaga što određuje sučeljavanje, poprima izvjesnu bliskost sa sučeljavanjem, kad više teži za jednim nego li za drugim predmetom.

Članak 4

Da li je slobodna volja moć različita od volje?

3 q. 18 a. 3 4; *Sent.* 2 d. 24 q. 1 a. 3; *De verit.* q. 24 a. 6

U vezi sa četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je slobodna volja moć različita od volje. Naime:

1. Ivan Damascenski u II knjizi[1] kaže da je jedna stvar »thelesis«, druga pak »bulesis«: »thelesis« je volja, dok je »bulesis«, čini se, slobodna volja, budući da je »bulesis«, po njegovu mišljenju, volja koja za predmet ima jednu izabranu stvar u sučeljavanju s drugom. Dakle, čini se da je slobodna volja moć različita od volje.

2. Osim toga: moći prepoznajemo po njihovim zbiljama. A izbor, kao čin slobodne volje, stvar je različita od volje, jer, kako kaže Filozof u III knjizi *Etike*[2], »volja kao predmet ima neki cilj, a izbor kao predmet ima sredstva što vode cilju«. Dakle, slobodna je volja različita od volje.

3. Još nešto: volja je umna težnja. U umu pak postoje

1 *De fide orth.* c. 22: PG 94, 944.
2 C. 2 n. 9 (Bk 1111b 26): S. Th., lect. 5 n. 446.

dvije moći, to jest djelatna i praktična. Dakle, u umnoj težnji također ima postojati jedna druga moć osim volje. A čini se da ona nije drugo nego slobodna volja. Dakle, slobodna je volja moć različita od volje.

ALI PROTIV navedenih razloga Ivan Damascenski u III knjizi[3] kaže da slobodna volja nije ništa drugo nego volja.

ODGOVARAM: Neophodno je da moći težnje (potentiae appetitivae) budu sumjerne sa spoznajnim moćima, kao što smo prije rekli (p. 64 čl. 2; usp. p. 80 čl. 2). A isti odnos, što u umnoj spoznaji postoji između uma i razuma, u umnoj težnji postoji između volje i slobodne volje, koja nije ništa drugo nego sposobnost izbora. Stvar je očigledna iz odnosâ što postoje između predmetâ i zbiljâ. Naime, »umna spoznaja« (intelligere) znači jednostavno i neposredno shvaćanje neke stvari, pa se stoga i kaže da su, u pravom smislu riječi, predmet umne spoznaje ona počela koja su po sebi poznata bez sučeljavanja. »Umovati« (ratiocinari) pak u pravom smislu riječi znači ići od jedne spoznaje do druge. Stoga se u pravom smislu riječi umovanje tiče zaključaka do kojih smo došli iz počela. Jednako tako što se tiče težnje, »htijenje« (velle) označava jednostavnu težnju (simplicem appetitum) za nekom stvari. Stoga se i kaže da volja za predmet ima cilj koji je poželjan sâm po sebi. »Izabrati« (eligere), naprotiv, znači težiti za nekom stvari u vidu jedne druge. Stoga u pravom smislu riječi izbor ima za predmet sredstva što dovode do cilja. A odnos što postoji na području spoznaje između počela i zaključaka, uz koje snagom počela pristajemo, jednak je odnosu što postoji na području težnje između cilja i sredstava što do njega dovode, a poželjna su pod vidom cilja. Dakle, kao što se um odnosi prema razumu, očigledno je da se na taj način i volja odnosi prema sposobnosti izbora, to jest prema slobodnoj volji. — No ranije (p. 79 čl. 8) smo, međutim, rekli da spoznavanje i umovanje pripadaju istoj moći, kao što istoj moći pripadaju mirovanje i gibanje. Jednako tako istoj moći pripadaju htijenje i izbor (velle et eligere). Stoga volja i slobodna volja (voluntas et liberum arbitrium) nisu dvije moći, nego samo jedna.

3 *De fide orth.* c. 14: PG 94, 1037.

Odgovaram na razloge: 1. »Bulesis« i »thelesis« ne razlikuju se po različitosti moći, nego po različitosti čina.

2. Izbor i volja, to jest samo htijenje, različiti su čini, no ipak pripadaju istoj moći kao spoznaja i umovanje, kako slijedi iz onoga što smo već rekli (u »c«).

3. Um se odnosi prema volji kao njezin pokretač; nije, stoga, potrebno u volji razlikovati djelatnu i praktičku moć.

5. O ISTINI I LAŽNOSTI

PITANJE 16
(S. th. I)

O ISTINI

Budući da znanost raspravlja o istinitim činjenicama, poslije razmatranja o Božjem znanju valja nam govoriti o istini (usp. p. 14 uvod).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na osam pitanja:

1. Da li se istina nalazi u zbilji ili samo u umu?
2. Da li se istina nalazi samo u umu koji spaja i razlučuje?
3. O usporedbi istine i bića.
4. O usporedbi istine i dobra.
5. Da li je Bog istina?
6. Da li su sve stvari istinite jednom istinom ili istinâ ima više?
7. O vječnosti istine.
8. O nepromjenjivosti istine.

Članak 1

Da li se istina nalazi samo u umu?

Sent. 1 d. 19 q. 5 a. 1; *De verit.* q. 1 a. 2; *Cont. Gent.* 1, 60; *Periherm.* 1 lect. 3; *Metaphys.* 4 lect. 4

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se istina ne nalazi samo u umu, nego se više nalazi u zbilji. Naime:

1. Augustin u knjizi *Razgovor sa samim sobom*[1] (Soliloquium) odbacuje ovu izjavu (notificatio) o istini: »Istina je sve što se vidi«, budući da po tom mišljenju kamenje što

1 L. 2 c. 5: PL 32, 888.

se nalazi u najskrivenijoj utrobi zemlje, nije istinito kamenje zato što se ne vidi. On također odbacuje i ovu izjavu: »Istina je sve što tako postoji da je onaj koji spoznaje može vidjeti, ako je hoće i ako je može spoznati«, budući da bi iz nje slijedilo kako ništa ne bi bilo istina, kad nitko ne bi bio kadar spoznavati. On pak sâm ovako određuje istinu: »Istina je sve što postoji«. Stoga se čini da se istina nalazi u zbilji, a ne u umu.

2. Osim toga: štogod je istinito, istinom je istinito. Ako se, dakle, istina nalazi samo u umu, onda je istina samo ono po čemu netko spoznaje: a to je zabluda starih filozofa[2] koji su tvrdili da je istina sve što se vidi. Iz toga bi slijedilo da su proturječne stvari istodobno istinite, budući da se mnogima čini da su proturječne stvari istodobno istinite.

3. K tome: »Ono zbog čega postoji svako biće, to samo postoji tim prije«, kaže Filozof u I knjizi *Druge analitike.*[3] No »po tome što zbilja postoji ili ne postoji, istinito je ili lažno mišljenje i govor«, prema Filozofu u *Priricanjima*[4] (De praedicamentis). Dakle, istina se nalazi više u zbilji nego u umu.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u VI knjizi *Metafizike*[5] kaže da se »istina i laž ne nalaze u zbilji, nego u umu«.

ODGOVARAM: Kao što dobro označava predmet prema kojemu naginje težnja, tako istina označava predmet prema kojemu naginje um. A postoji razlika između težnje i uma, ili kojegod spoznaje, budući da je spoznaja ono po čemu se spoznati predmet nalazi u onome koji spoznaje: težnja je, međutim, ono po čemu se nosilac težnje usmjerava prema željenoj stvari. Tako se krajnji cilj težnje (terminus appetitus), to jest dobro, nalazi u željenoj stvari, dok se krajnji cilj spoznaje (terminus cognitionis), to jest istina, nalazi u samome umu.

2 Vidi *Metaphys.* 3 c. 5 n. 1 (Bk 1009a 8); c. 6 (Bk 1011a 3): S. Th., lect. 9-15 n. 661-719; također *Metaphys.* 10 c. 6 (Bk 1062b 12): S. Th., lect. 5 n. 2224.
3 C. 2 n. 15 (Bk 72a 29): S. Th., lect. 6 n. 3.
4 C. 3 n. 22 (Bk 468).
5 V c. 4 n. 1 (Bk 1027b 25): S. Th., lect. 4 n. 1230-40.

A kao što se dobro nalazi u zbilji ukoliko pokazuje poredak prema težnji, pa zbog toga pojam dobrote vodi od željene zbilje k težnji te se težnja naziva dobrom ukoliko je usmjerena na dobro, isto je tako neophodno da pojam istine, budući da se istina nalazi u umu ukoliko se on suobličuje sa spoznatom zbiljom, vodi od uma prema spoznatoj zbilji, kako bi se moglo tvrditi da je i spoznata zbilja istinita po tome što pokazuje neki poredak prema umu.

Spoznata pak zbilja može pokazivati poredak prema nekom umu ili sama po sebi ili nuzgredno (vel per se vel per accidens). Sama po sebi pokazuje poredak prema umu od kojega zavisi po svom bitku, a nuzgredno pokazuje poredak prema umu koji je spoznaje. Primjerice, kažemo da se kuća uspoređuje s graditeljevim umom sama po sebi, dok se nuzgredno uspoređuje s onim umom od kojega ne zavisi. Sud se pak o zbilji ne donosi na osnovi onoga što se u zbilji nalazi nuzgredno, nego na osnovi onoga što se u njoj nalazi po sebi. Stoga se kaže da je svaka zbilja bezuvjetno (absolute) istina po poretku prema umu od kojega zavisi. To je razlog što su predmeti umijeća (artificiales) istiniti po poretku prema našem umu: kaže se, naime, da je kuća istinita kada ona postigne sličnost s oblikom što se nalazi u graditeljevoj pameti; kaže se također da je govor istinit kada je on znak istine što se nalazi u umu. Jednako se tako kaže da su i prirodne stvari istinite kada postižu sličnost sa izrazima što se nalaze u božanskoj pameti: kaže se, naime, da je kamen istinit kada postigne pravu prirodu kamena po predspoznaji (praeconceptio) božanskoga uma. — Na taj se, dakle, način istina prvotno nalazi u umu, a tek drugotno u stvarima, ukoliko se ona uspoređuje s umom kao sa svojim počelom.

I u tome se smislu istina očituje na različite načine. Augustin, naime, u knjizi *O pravoj vjeri*[6] kaže da je »istina ono po čemu se očituje ono što postoji«. Hilarije pak kaže[7] da je »istina ono što obznanjuje ili očituje neki bitak«. Ta se tvrdnja odnosi na istinu ukoliko se ona nalazi u umu. — Međutim, na istinu o zbilji po poretku prema umu primje-

6 C. 36: PL 34, 151.
7 Ex l. 5 *De Trin.* n. 14: PL 10, 131.

njuje se Augustinova odredba iz knjige *O pravoj vjeri*[8]: »Istina je najviša sličnost s počelom u kojoj nema nikakve različitosti«. Ovdje vrijedi i jedna Anselmova odredba[9]: »Istina je ispravnost samo umom dokučiva«; naime, ispravno je ono što se podudara s počelom. A vrijedi i jedna Avicenina odredba[10] »Istina o svakoj zbilji vlastitost je njezina bitka koji joj je određen«. — A kad se kaže da je »istina izjednačivanje zbilje i uma«[11], onda se ta tvrdnja može odnositi na jedno i na drugo.

Odgovaram na razloge: 1. Augustin govori o stvarnoj istini, pa iz pojma te istine isključuje usporedbu s našim umom. Naime, ono što postoji nuzgredno, isključeno je iz svake odredbe.

2. Stari su filozofi tvrdili da izrazi prirodnih stvari ne proizlaze iz nekoga uma, nego da oni proizlaze slučajno: a kako su smatrali da se pod istinom podrazumijeva usporedba s umom, došli su do zaključka da se stvarna istina nalazi u poretku prema našem umu. Iz toga su pak slijedile neprikladne stvari, o kojima Filozof govori u IV knjizi *Metafizike.*[12] Te se pak neprikladne stvari izbjegavaju, ako ustvrdimo da se stvarna istina nalazi u usporedbi s božanskim umom.

3. Premda je uzrok istine što se nalazi u našem umu sama zbilja, ipak nije neophodno da se u zbilji prvotno nalazi pojam istine: primjerice, ni u lijeku se ne nalazi pojam zdravlja prije nego u živom biću; snaga, naime, lijeka, a ne njegovo zdravlje, uzrok je zdravlja kada djelatni uzrok nije jednoznačan. Jednako je tako bitak same zbilje, a ne njezina istina, uzrok istine što se nalazi u umu. Stoga Filozof kaže da su mišljenja i govor istiniti »po tome što zbilja postoji«, a ne »po tome što je zbilja istinita«.

8 L. c.: PL 34, 152.
9 *De verit.* c. 11: PL 158, 480.
10 *Metaphys.* tr. 8 c. 6.
11 Usp. dolje a. 2 arg. 2.
12 L. c. in arg.

Članak 2

Da li se istina nalazi u umu koji spaja i razlučuje?

Sent. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7; *De verit.* q. 1 a. 3. 9;
Cont. Gent. 1, 59; *De anima* 3 lect. 11;
Periherm. 1 lect. 3; *Metaphys.* 6 lect. 4

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se istina ne nalazi samo u umu koji spaja i razlučuje. Naime:

1. Filozof u III knjizi *O duši*[1] kaže: kao što su osjetila vlastitih osjetilnih predmeta uvijek istinita, tako je istinit i um subjekta koji spoznaje »što je nešto« (quod quid est). A spajanje i razlučivanje ne zbiva se niti u osjetilu, a niti u umu subjekta koji spoznaje »što je nešto«. Dakle, istina se ne nalazi samo u umnom spajanju i razlučivanju.

2. Osim toga: u knjizi *O odredbama* (De definitionibus) Isaak kaže[2] da je istina izjednačivanje zbilje s umom. No kao što se um složenih bića može izjednačiti sa zbiljom, tako se s njom može izjednačiti i um ne-složenih bića, a također i osjetilo što zapaža zbilju kakva jeste. Dakle, istina se ne nalazi samo u umnom spajanju i razlučivanju.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u VI knjizi *Metafizike*[3] kaže da o jednostavnim bićima i o onome »što je nešto« ne postoji istina niti u umu niti u zbilji.

ODGOVARAM: Istina se, kako je već rečeno (čl. 1), po svom prvom pojmu nalazi u umu. A budući da je svaka zbilja istinita po tome što ima vlastiti oblik svoje prirode, nužno je da um, ukoliko je subjekt spoznaje, bude istinit po tome što poprima sliku spoznate stvari (similitudo rei cognitae), koja je njegov oblik, ukoliko je on subjekt spoznaje. Stoga se istina određuje suobličenjem uma i zbilje. Spoznati, stoga, tu suobličenost znači spoznati istinu. Nju pak nipošto ne spoznaje osjetilo. Premda, naime, vid posjeduje sliku vidljivog predmeta, ipak ne spoznaje usporedbu što postoji između vidljivog predmeta i onoga što sâm o njoj

1 C. 6 n. 7 (Bk 430b 27): S. Th., lect. 11 n. 762.
2 Usp. Avicennam, *Mataphys.* tr. 1 c. 9.
3 V c. 4 n. 1 (Bk 10276 27): S. Th., lect. 4 n. 130-40.

spoznaje. Um, naprotiv, može spoznati suobličenost sama sebe sa spoznatom zbiljom, a ipak je ne spoznaje po tome što o nekome spoznaje »što je nešto«, nego, kada prosudi da zbilja tako postoji kao da je ona oblik što ga o nekoj zbilji um spoznaje. Tada, naime, um neposredno spoznaje i govori istinu. A to čini spajajući i razlučujući: Naime, u svakom slučaju primjenjuje neki oblik, što ga je označio predikat, na neku zbilju, što ju je označio subjekt, ili ga od nje udaljuje. Stoga se ispravno tvrdi da je osjetilo o nekoj zbilji istinito, ali da je istinit i um kada spoznaje »što je nešto«, no ne ukoliko spoznaje i govori istinu. Jednako je tako sa složenim ili ne-složenim riječima. Stoga se istina može nalaziti u osjetilu ili u umu koji spoznaje »što je nešto«, kao u nekoj istinitoj zbilji, a ne kao spoznati predmet u onome koji spoznaje, što označava ime »istine«; savršenstvo je, naime, umna istina i spoznati predmet. Stoga se, govoreći u prvom smislu riječi, istina nalazi u umu koji spaja i razlučuje, a ne u osjetilu niti u umu koji spoznaje »što je nešto«.

Time smo također odgovorili na RAZLOGE.

Članak 3

Da li se istina i biće preobraćaju?

Sent. 1 d 8 q. 1 a. 3; d. 19 q. 5 a. 1 ad 3. 7;
De verit. q. 1 a. 1; a. 2 ad 1

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se istina i biće ne preobraćaju. Naime:

1. Istina se u pravom smislu nalazi u umu, kako je već rečeno (čl. 1). Biće se pak u pravom smislu nalazi u zbilji. Dakle, istina se i biće ne mogu preobraćati.

2. Osim toga: ono što se proteže na biće i ne-biće, ne preobraća se s bićem. A istina se proteže na biće i ne-biće: naime, istina je ono što je bitak i što nije ne-bitak. Dakle, istina se i biće ne mogu preobraćati.

3. Još nešto: stvari što se međusobno odnose kao prvotna i drugotna (secundum prius et posterius) čini se da se ne mogu preobraćati. A čini se da je istina prvotna a biće

drugotno: naime, biće spoznajemo samo pod pojmom istine. Dakle, čini se da se istina i biće ne mogu preobraćati.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u II knjizi *Metafizike*[1] kaže da je isti raspored stvari u biću i u istini.

ODGOVARAM: Kao što dobro krije u sebi pojam poželjnoga predmeta, tako i istina krije u sebi poredak prema spoznaji. Ukoliko pak i jedno i drugo kriju u sebi nešto od bitka, utoliko su predmet spoznaje. To je razlog što Filozof u III knjizi *O duši*[2] kaže da je »duša na neki način sve« po osjetilu i umu. Stoga, kao što se dobro preobraća s bićem, tako se preobraća i sa istinom. A ipak, kao što dobro pridaje biću pojam poželjnog predmeta, tako mu i istina pridaje mogućnost usporedbe s umom.

Odgovaram na razloge: 1. Istina se nalazi kako u zbilji tako i u umu, kako je već rečeno (čl. 1). A istina što se nalazi u zbilji, preobraća se s bićem po supstanciji. Istina pak što se nalazi u umu preobraća se s bićem poput onoga što će se očitovati s onim što je već očitovano. To, naime, pripada pojmu istine, kako je već rečeno (čl. 1). Premda bi se moglo reći da se i biće nalazi u zbilji i u umu poput istine, ipak se istina nalazi poglavito u umu, a biće poglavito u zbilji. Razlog je tomu taj što se istina i biće pojmovno razlikuju.

2. Ne-biće ne krije u sebi ništa po čemu bi ga se moglo spoznati, nego se spoznaje po tome što ga um čini predmetom spoznaje. Stoga se istina zasniva na biću, ukoliko je ne-biće neko biće što postoji samo u razumu, to jest biće što ga spoznaje razum.

3. Kad se kaže da se biće ne može spoznati bez pojma istine, tu tvrdnju možemo shvatiti na dva načina. Prvo, tako što se biće ne može spoznati ako pojam istine ne slijedi spoznaju bića. Takav je način govora istinit. Drugo, tako što se biće ne može spoznati, ako se ne bi spoznao pojam istine. Takav je način govora lažan. No istina se ne može spoznati, ako se istodobno ne spozna i pojam bića, budući da biće pripada pojmu istine. Nešto slično imamo ako spoznajni predmet usporedimo s bićem. Ne može se, naime,

1 C. 5 n. 9 (Bk 189a 5): S. Th., lect. 10 n. 6 ss; usp. *Poster.* 1 c. 2 n. 10 (Bk 71b 29): S. Th., lect. 4 n. 15.

2 C. 8 n. 1 (Bk 431b 21): S. Th., lect. 13 n. 787.

spoznati biće, ako biće nije spoznajni predmet, premda se biće može spoznati a da se ne spoznaje njegova sveobuhvatnost. Na isti je način spoznato biće ujedno istina, premda se spoznajom bića ne spoznaje istina.

Članak 4

Da li dobro kao pojam dolazi prije istine?

De verit. q. 21 a. 3; *In Hebr.* c. 11 lect. 1

U vezi sa četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da dobro kao pojam ne dolazi prije istine. Naime:

1. Ono što je općenitije, po pojmu je prvotno, kako očigledno proizlazi iz I knjige *Fizike*.[1] A dobro je općenitiji pojam od istine: naime, istina je neko dobro, to jest dobro uma. Dakle, dobro kao pojam dolazi prije istine.

2. Osim toga: dobro se nalazi u zbilji (in rebus), a istina u umnom spajanju i razlučivanju (in compositione et divisione intellectus), kako je već rečeno (čl. 2). A ono što se nalazi u zbilji, dolazi prije onoga što se nalazi u umu. Dakle, dobro kao pojam dolazi prije istine.

3. K tome: istina je vrsta kreposti, kako je očigledno iz IV knjige *Etike*.[2] A krepost se nalazi u dobru: ona je, naime, dobra kakvoća pameti, kako kaže Augustin.[3] Dakle, dobro dolazi prije istine.

ALI PROTIV navedenih razloga stoji tvrdnja da ono što se nalazi u mnogim stvarima, kao pojam dolazi prvotno. A istina se nalazi u nekim stvarima u kojima nema dobra, primjerice u matematici. Dakle, istina dolazi prije dobra.

ODGOVARAM: Premda se dobro i istina međusobno preobraćaju (convertuntur) s bićem, ipak se pojmovno razlikuju. I u tom smislu, bezuvjetno govoreći, istina dolazi prije dobra. To dokazujemo na dva načina. Prvo, bliže se biću nalazi istina nego dobro, to jest ona je prvotna. Naime, istina jednostavno i neposredno promatra sâm bitak: pojam pak dobra dostiže bitak po tome što je on na neki način savršen; time je on ujedno i predmet težnje. — Dru-

1 I *a* c. 1 n. 5 (Bk 993b 20): S. Th., lect. 2 n. 298.
2 C. 7 n. 6 (Bk 1127a 20): S. Th., lect. 15 n. 835.
3 *De lib. arbitrio* l. 2 c. 19: PL 32, 1267.

go, spoznaja po prirodi prethodi težnji. No budući da istina promatra spoznaju, a dobro težnju, slijedi da pojmovno istina dolazi prije dobra.

Odgovaram na razloge: 1. Volja se i um uzajamno upotpunjuju: um, naime, spoznaje volju, a volja teži za tim da um spoznaje. Tako se, dakle, među onim stvarima, što su usmjerene na predmet volje, nalaze i one stvari što pripadaju umu; i obratno. Stoga se u poretku predmeta težnje dobro ponaša kao sveopće, a istina kao pojedinačno; u poretku pak predmeta umne spoznaje stvar je obrnuta. Zbog toga, dakle, što je istina neko dobro, slijedi da se dobro nalazi prije u poretku predmeta težnje; ipak ne tako da je prvotno u punom smislu (simpliciter).

2. Ono što se prvotno nalazi u umu, tim je samim prvotno i kao pojam. Um, dakle, prvo, zapaža samo biće; drugo, zapaža da spoznaje to biće; i treće, zapaža da teži za tim bićem. Stoga najprije dolazi pojam bića, zatim pojam istine i napokon pojam dobra, premda se dobro nalazi u stvarima.

3. Krepost što se naziva »istina«, nije opća istina, nego neka istina po kojoj se čovjek riječima i djelima pokazuje kakav jeste. Pojam pak »životne« istine uzima se u pojedinačnom smislu, tako što čovjek u svom životu ispunjava ono na što ga usmjerava božanski um; istina se, međutim, nalazi i u ostalim zbiljama, kako smo već prije rekli (čl. 1). Istina pak »pravednosti« sastoji se u tome što čovjek opslužuje ono što je po zakonskom poretku dužan učiniti drugomu čovjeku. Stoga se iz tih pojedinačnih istina ne može donositi zaključak o općoj istini.

Članak 5

Da li je Bog istina?

1-2 q. 3 a. 7; *Sent.* 1 d. 19 q. 5 a. 1;
Cont. Gent. 1, 59ss; 3, 51

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da Bog nije istina. Naime:

1. Istina se sastoji u umnom spajanju i razlučivanju. A u

Bogu nema spajanja i razlučivanja. Dakle, u Bogu nema istine.

2. Osim toga: istina je, kako govori Augustin u knjizi *O pravoj vjeri,*[1] »slika i prilika počela« (similitudo principii). Dakle, u Bogu nema istine.

3. Još nešto: štogod se o Bogu tvrdi, tvrdi se o njemu kao o prvom uzroku svih stvari: kao što je Božji bitak uzrok svakoga bitka, tako je i njegova dobrota uzrok svakoga dobra. Kad bi, dakle, u Bogu bila istina, svaka bi istina proizlazila od njega. A istina je da neki ljudi griješe. Ta bi, dakle, tvrdnja proizlazila od Boga. To je, međutim, očigledna laž.

ALI PROTIV navedenih razloga Gospodin u *Ivanovu evanđelju* (14, 6) kaže: »Ja sam put, istina i život«.

ODGOVARAM: Istina se nalazi u umu, ukoliko on spoznaje zbilju kakva jest, ali i u zbilji, ukoliko ona ima bitak što se može suobličiti s umom, kako je već rečeno (čl. 1). To se pak u najvišem stupnju nalazi u Bogu. Naime, njegov je bitak ne samo suobličen s njegovim umom, nego je on također sama njegova spoznaja; a njegova je spoznaja mjera i uzrok svakog drugog bitka i svakog drugog uma, a on je opet njegov bitak i njegova spoznaja. Stoga slijedi da se u Bogu nalazi ne samo istina, nego da je on sâm najviša i prvotna istina.

Odgovaram na razloge: 1. Premda u božanskom umu nema spajanja i razlučivanja, ipak on svojom jednostavnom spoznajom sudi o svemu i spoznaje sva složena bića. I tako se u njegovu umu nalazi istina.

2. Istina se našega uma sastoji u tome što se on suobličuje sa svojim počelom, to jest sa zbiljom, od koje prima spoznaju. Istina se pak o zbilji sastoji u tome što se ona također suobličuje sa svojim počelom, to jest s božanskim umom. No to se u pravom smislu ne može reći o božanskoj istini, osim ako se možda ta istina pripisuje Sinu, koji ima početak. No ako govorimo o istini u bitnom smislu (veritas essentialiter dicta), onda se ona ne može spoznati, ako se potvrdna rečenica ne razriješi u niječnu, kao kada se kaže: »Otac je od sebe jer nije od drugoga«. Jednako se tako bo-

1 C. 36: PL 34, 152.

žanska istina može nazvati »slika i prilika počela«, ukoliko njezin bitak nije različit od njezina uma.

3. Ne-biće i lišenost ne sadrže istinu po sebi, nego samo po umnoj spoznaji. Svaka je, naime, umna spoznaja od Boga: štogod je, stoga, istine u rečenici: »Zaista ovaj razuzdano živi«, sva je ta istina od Boga. No ako se tvrdi: »Dakle, to što ovaj razuzdano živi, dolazi od Boga«, vješta je obmana akcidencije (fallacia accidentis).

Članak 6

Da li postoji samo jedna istina po kojoj su sve stvari istinite?

Sent. 1 d. 19 q. 5 a. 2; *De verit.* q. 1 a. 4; q. 21 a. 4 ad 5; q. 27 a. 1 ad 7; *Cont. Gent.* 3, 47; *Quodl.* 10 q. 4 a. 1

U vezi sa šestim pitanjem postupamo ovako. Čini se da postoji samo jedna istina po kojoj su sve stvari istinite. Naime:

1. Po Augustinovu mišljenju,[1] nema ništa veće od ljudske duše, nego samo Bog. A istina je veća od ljudske duše, inače bi duša donosila sud o istini; sada pak sve stvari prosuđuje po istini, a ne po samoj sebi. Dakle, samo je Bog istina. Dosljedno tomu, nema druge istine osim Boga.

2. Osim toga: Anselmo u knjizi *O istini*[2] kaže: kao što se vrijeme odnosi prema vremenitim stvarima, tako se istina odnosi prema istinitim stvarima. No postoji jedno vrijeme za sve vremenite stvari. Dakle, postoji i jedna istina po kojoj su sve stvari istinite.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Psalmima* (11, 2) čitamo: »Sinovi su ljudski umanjili istine«.

ODGOVARAM: Postoji jedna istina po kojoj su sve stvari na neki način istinite, a na neki način nisu. Da bismo to dokazali, valja nam imati na umu ovo: kad se nešto pririče mnogima jednoznačno (univoce), onda se ono nalazi u svakome od njih po vlastitom pojmu, primjerice »niže živo biće« (animal) u svakoj vrsti nižeg živog bića. A kad se nešto pririče mnogima po sličnosti značenja (analogice), onda se

1 *De Trin.* l. 15 c. 1: PL 42, 1037.
2 C. 14: PL 158, 484.

ono nalazi samo u jednome od njih po vlastitom pojmu, po kojemu sve druge stvari dobijaju ime. Primjerice, pojam »zdrav« pririče se živom biću, mokraći i lijeku, ne u smislu što bi se zdravlje nalazilo samo u živom biću, nego po zdravlju živoga bića dobija ime i 'zdravi' lijek, ukoliko je djelotvoran pod vidom toga zdravlja, i mokraća, ukoliko je znak toga zdravlja. I premda se zdravlje ne nalazi u lijeku niti u mokraći, ipak se i u jednome i u drugome nalazi nešto po čemu to čini, a to označava zdravlje.

Rekli smo (čl. 1), naime, da se istina prvotno nalazi u umu, a drugotno u zbilji, ukoliko je ona usmjerena prema božanskom umu. Ako, dakle, govorimo o istini kako se ona nalazi u umu, po vlastitom pojmu, onda u mnogim stvorenim umovima postoje mnoge istine, a također u jednom te istom umu kada spoznaje mnoge stvari. Stoga Primjedba[3] na riječi *Psalma* (11, 2): »Sinovi su ljudski umanjili istine« itd., kaže: kao što se od lica jednoga čovjeka u zrcalu pojavljuju mnoge slike, tako se od jedne božanske istine pojavljuju mnoge istine. Ako pak govorimo o istini kako se ona nalazi u zbilji, onda su sve stvari istinite po prvotnoj istini, s kojom se suobličuje svako biće po svom bivstvu. Premda, stoga, postoje mnoge bîti ili oblici zbilje, ipak postoji jedna istina božanskoga uma, po kojoj se svaka zbilja naziva istinitom.

Odgovaram na razloge: 1. Duša ne donosi sud o svakoj zbilji na osnovi svake istine, nego na osnovi prvotne istine, ukoliko se pojavljuje u njoj kao u zrcalu, po prvim predmetima umne spoznaje. Stoga slijedi da je prvotna istina veća od duše. Ipak je i stvorena istina, koja se nalazi u našem umu, veća od duše, ne u punom smislu (simpliciter), nego u izvjesnom smislu (secundum quid), ukoliko je ona njegovo savršenstvo, kao što se može reći da je i znanje veće od duše. A istina je da nijedno samostojno biće (nihil subsistens) nije veće od razumske duše, osim Boga.

2. Anselmova je tvrdnja istinita stoga što se kaže da su zbilje istinite po usporedbi s božanskim umom.

3 *Glossa* Lombardi: PL 191, 155; usp. Augustinum, *Enarr. Psalm.* ps. 11, 2: PL 36, 138.

Članak 7

Da li je stvorena istina vječna?

Gore q. 10 a. 3 ad 3; *Sent.* 1 d. 19 q. 5 a. 3; *De verit.* q. 1 a. 5; *Cont. Gent.* 2, 35; 3, 82. 84; *De pot.* q. 3 a. 17 ad 27

U vezi sa sedmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je stvorena istina vječna. Naime:

1. Augustin u knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] (De libero arbitrio) kaže da ništa nije više vječno od pojma kružnice ili od istine da su dva i tri pet. No ta je istina stvorena istina. Dakle, stvorena je istina vječna.

2. Osim toga: vječno je ono što uvijek postoji. A sveopće stvari postoje svuda i uvijek. Dakle, one su vječne. Dosljedno tome, vječna je i istina koja je u najvišem stupnju sveopća.

3. K tome: ako je nešto istinito u sadašnjem vremenu, onda je oduvijek bila istina da će to biti istina. No kao što je istina izjave (veritas propositionis) o sadašnjem vremenu stvorena istina, tako je i istina izjave o budućem vremenu stvorena istina. Dakle, jedna je stvorena istina vječna.

4. Napokon: vječno je ono što nema početka ni svršetka. A istina izjavâ (veritas enuntiabilium) nema početka ni svršetka. Jer, ako je istina započela budući da prije nije bila, onda je istina da istine nije bilo: i dakako, to je istina po nekoj istini, pa je na taj način istina bila prije nego li je započela. Do istoga zaključka dolazimo, ako kažemo da istina ima svršetak jer bi iz toga slijedilo da će istina postojati pošto je već prestala postojati: istina će, naime, biti da istina ne postoji. Dakle, istina je vječna.

ALI PROTIV navedenih razloga stoji činjenica da je samo Bog vječan, kako smo već prije dokazali (p. 10 čl. 3).

ODGOVARAM: Istina izjavâ nije drugo nego umna istina. Predmet se izjave (enuntiabile), naime, nalazi u umu, ali i u riječi. A on je po sebi istinit time što se nalazi u umu. Po tome pak što se nalazi u riječi kaže se da je istinit predmet izjave zato što označava neku umnu istinu; ne zbog neke istine koja već postoji u predmetu izjave kao u subjek-

1 L. 2 c. 8: PL 32, 1251; *Soliloq.* l. 2 c. 19: PL 32, 901.

tu. Primjerice, kaže se da je mokraća zdrava, ne po zdravlju što se u njoj nalazi, nego po zdravlju živoga bića koje ona označava. Također smo prije rekli (čl. 1) da se zbilje nazivaju istinitima po umnoj istini. Kada, stoga, nijedan um ne bi bio vječan, nijedna istina ne bi bila vječna. No budući da je samo božanski um vječan, u njemu je samome istina vječna. Iz toga pak ne slijedi da osim Boga postoji još nešto što bi bilo vječno, budući da je istina božanskoga uma sâm Bog, kako smo ranije dokazali. (čl. 5).

Odgovaram na razloge: 1. Pojam kružnice i istina da su dva i tri pet vječni su u božanskom umu.

2. Tvrdnju da nešto postoji oduvijek i svuda možemo shvatiti na dva načina. Prvo, da to nešto u sebi ima sposobnost izdići se iznad svakog vremena i svakog mjesta, kao što Bogu pripada biti svuda i uvijek. Drugo, da u sebi nema ono što ga omeđuje na jedno mjesto i na jedno vrijeme, kao što se kaže da je prva materija jedna, ne zato što ima jedan oblik — kao što je čovjek jedan po jedinstvu jednoga oblika — nego po uklanjanju svih oblika što u nj unose razlike. I na taj se način može reći da je svako sveopće biće svuda i uvijek, ukoliko se sveopće stvari izdvajaju iz ovoga mjesta i u ovom času (hic et nunc). No iz toga ne slijedi da su sveopće stvari vječne, osim u umu ako je riječ o vječnom biću.

3. Ono što sada postoji, bilo je buduće prije nego je postojalo zbog toga, što je u njegovu uzroku bilo da postoji. Ako, stoga, uklonimo uzrok, uklonili smo i mogućnost da ono postoji kao buduće. Samo je, naime, prvi uzrok vječan. Stoga iz toga ne slijedi kako je uvijek bila istina da su one stvari koje sada postoje, postojale kao buduće, osim ako u vječnom uzroku nije bilo određeno da postoje kao buduće. Takav je pak uzrok samo Bog.

4. Budući da naš um nije vječan, nije vječna ni istina izjavâ što ih oblikujemo, nego je ona nekada započela. I prije nego je ta istina bila, nije bilo istinito tvrditi da ta istina ne postoji, osim u božanskom umu, u kojemu je jedino istina vječna. A sada je istinita tvrdnja da istine tada nije bilo. A to nije istina, osim po onoj istini koja se sada nalazi u našem umu, a ne po nekoj istini od strane zbilje. To je istina o ne-biću; ne-biće, naime, nema po sebi moguć-

nost da bude istinito, nego samo po umu koji ga spoznaje. Stoga je samo tada istinita tvrdnja da istine nije bilo, kada dođemo do spoznaje njezina ne-postojanja što prethodi njezinu postojanju.

Članak 8

Da li je istina nepromjenjiva?

Sent. 1 d. 19 q. 5 a. 3; *De verit.* q. 1 a. 6

U vezi s osmim pitanjem postupamo ovako. Čini se da je istina nepromjenjiva. Naime:

1. Augustin u II knjizi *O slobodnom rasuđivanju*[1] kaže da se istina ne izjednačuje s pameću, budući da je ona promjenjiva kao i pamet.

2. Osim toga: ono što ostaje poslije svake promjene, to je nepromjenjivo; primjerice, prva je materija nerođena i neraspadljiva, budući da ostaje poslije svakog rađanja i raspadanja. A istina ostaje poslije svake promjene, budući da je poslije svake promjene istinita tvrdnja da ona postoji ili ne postoji. Dakle, istina je nepromjenjiva.

3. K tome: ako se mijenja istina izjave (veritas enuntiationis), ponajviše se mijenja u odnosu na promjenu zbilje. A ona se ne mijenja na isti način. Istina je, naime, po Anselmovu mišljenju,[2] neka ispravnost, ukoliko neko biće ispunjava ono što mu je određeno u božanskom umu. Izjava, međutim: »Sokrat sjedi«, u božanskom umu označava Sokrata kada sjedi: no označava ga također i kada ne sjedi. Dakle, istina se izjave nipošto ne mijenja.

4. Napokon: gdje postoji isti uzrok, postoji i isti učinak. A ista je zbilja uzrok istine ovih triju izjava: »Sokrat sjedi; sjedit će; sjedio je«. Dakle, i ista se istina nalazi u njima. No potrebno je da samo jedna od njih bude istinita. Dakle, istina tih izjava ostaje nepromijenjena. Iz istoga razloga ostaje nepromijenjena istina i u svakoj drugoj izjavi.

ALI PROTIV navedenih razloga u *Psalmima* (11, 2) čitamo: »Ljudski su sinovi umanjili istine«.

ODGOVARAM: U pravom se smislu istina nalazi samo u

1 C. 12: PL 32, 1250.
2 Dialogo *De verit.* c. 7: PL 158, 475; c. 10: PL 158, 478.

umu, kako je već prije rečeno (čl. 1), a zbilje su istinite po onoj istini koja se nalazi u nekom umu. Stoga promjenjivost istine valja promatrati u odnosu na um. A njegova je istina u tome što on postiže suobličenost sa spoznatom zbiljom. Ta se pak suobličenost može mijenjati na dva načina, poput svake druge predodžbe zbog promjene druge krajnosti. Istina se stoga, prvo, mijenja od strane uma time što netko iz iste zbilje prihvaća drugo mišljenje; drugo, ako mišljenje ostaje nepromijenjeno, a mijenja se zbilja. U oba se slučaja zbiva promjena od istine u laž.

Ako, dakle, postoji neki um u kojemu ne bi bilo promjene mišljenja, ili čije prihvaćanje nijedna zbilja ne bi mogla ukloniti, u njemu bi se nalazila nepromjenjiva istina. A takav je božanski um, kako smo prije dokazali (p. 14 čl. 15). Stoga je istina božanskoga uma nepromjenjiva. Istina je pak našega uma promjenjiva. Ne u smislu što bi ona bila nosilac promjene, nego što se naš um mijenja od istine u laž; na taj se način može reći da su oblici promjenjivi (formae mutabiles). A istina je božanskog uma ona, po kojoj su prirodne zbilje istinite, a ta je istina posve nepromjenjiva.

Odgovaram na razloge: 1. Augustin ondje govori o božanskoj istini.

2. Istina se i biće preobraćaju. Stoga, kao što se biće ne rađa niti raspada po sebi nego nuzgredno (per accidens), ukoliko se, naime, ovo ili ono biće raspada ili rađa, kako se tvrdi u I knjizi *Fizike*,[3] tako se mijenja i istina, ali ne tako da ne ostaje nijedna istina, nego tako što ne ostaje ona istina koja je prije bila istina.

3. Izjava je ne samo istinita onako kao što su i druge zbilje istinite kada ispunjavaju ono što im je određeno od strane božanskoga uma, nego se tvrdi da je istinita na neki posebni način, budući da označava istinu što se nalazi u umu. A ta se istina sastoji u suobličenju uma sa zbiljom. Ako se pak zbilja ukloni, mijenja se istina mišljenja (veritas opinionis), a dosljedno tomu i istina izjave. Stoga je izjava: »Sokrat sjedi«, istinita i istinom što se nalazi u zbilji dok on sjedi, ukoliko postoji neka riječ što to označava; ali i istinom značenja (veritas significationis), ukoliko

3 C. 8 n. 6 (Bk 191b 17): S. Th., lect. 14 n. 4-7.

označava istinito mišljenje. A kad se Sokrat podigne na noge, ostaje prva istina, ali se mijenja druga.

4. Sokratovo sjedenje, kao uzrok istinitosti izjave: »Sokrat sjedi«, nije na isti način istinito kada Sokrat sjedi, pošto je sjedio i prije nego je sjedio. Stoga je različita i istina kojoj je to uzrok; i različito se označava izjavama u sadašnjem vremenu, prošlom i budućem. Premda je, dakle, jedna od triju izjava istinita, ne slijedi da istina ostaje nepromjenjiva.

PITANJE 17

(S. th. I)

O LAŽI

Sada ćemo raspravljati o laži (usp. p. 14 uvod).
U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja:
1. Da li se laž nalazi u zbilji?
2. Da li se laž nalazi u osjetilu?
3. Da li se laž nalazi u umu?
4. O suprotnosti istine i laži.

Članak 1

Da li se laž nalazi u zbilji?

Sent. 1 d. 19 q. 5 a. 1; *De verit.* q. 1 a. 10;
Metaphys. 5 lect. 22; 6 lect. 4

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se laž ne nalazi u zbilji. Naime:

1. Augustin u knjizi *Razgovor sa samim sobom*[1] kaže: »Ako je istina ono što postoji, onda valja zaključiti da nigdje nema laži, tkogod se tomu usprotivio«.

2. Osim toga: riječ 'laž' dolazi od riječi 'lagati' (obmanuti) (falsum dicitur a fallendo). No zbilja ne može obmanuti, kako kaže Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*,[2] »budući da ona ne očituje ništa drugo, nego svoj izraz«. Dakle, laž se ne nalazi u zbiljama.

3. Još nešto: istina se nalazi u zbiljama po usporedbi s božanskim umom, kako smo prije rekli (p. 16 čl. 1). A svaka zbilja time što postoji, oponaša Boga. Dakle, svaka je zbilja istinita bez ikakve lažnosti. Dakle, nijedna zbilja nije lažna.

1 L. 2 c. 8: PL 31, 892.
2 C. 36: PL 34, 152.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[3] kaže da je »svako tijelo istinito tijelo, a lažna je jedinstvenost«, budući da oponaša jedinstvenost, a nije jedinstvenost. No svaka zbilja oponaša božansku dobrotu, i od nje odstupa zbog svojih nedostataka (deficit). Dakle, u svim se zbiljama nalazi laž.

ODGOVARAM: Budući da se istina i laž suprotstavljaju, a suprotstavljene su stvari uvijek u odnosu na istu zbilju, nužno je da se najprije laž potraži ondje, gdje se najprije nalazi istina, to jest u umu. U zbiljama, naime, nema ni istine ni laži, osim u odnosu na um. A budući da svako biće jednostavno dobija ime po onome što mu odgovara po njemu samome, ne dobija ime po onome što mu odgovara nuzgredno, osim u nekom određenom smislu; zbilja se jednostavno može nazvati lažnom po usporedbi s umom od kojega zavisi i s kojim se sama po sebi uspoređuje; u odnosu pak na drugi um, s kojim se uspoređuje nuzgredno, ne može se nazvati lažnom, osim u nekom određenom smislu.

Prirodne, međutim, stvari zavise od božanskoga uma, kao što umjetničke stvari (res artificiales) zavise od ljudskoga uma. Stoga su umjetničke stvari lažne jednostavno i po sebi kad odstupaju od oblika umjetnosti. Zato se i kaže da je neki umjetnik načinio lažno djelo jer ono odstupa od pravila umjetničkog djelovanja (operatio artis). Tako se i u zbiljama, što zavise od Boga, ne može naći laž po usporedbi s božanskim umom. Jer štogod se u zbiljama događa, proizlazi iz određenja božanskoga uma, osim možda kod djelatnika obdarenih voljom, u čijoj je vlasti umaknuti određenjima božanskoga uma. U tome se i sastoji zlo grijeha, pa zbog toga Sveto pismo grijehe naziva »lažima« i »opsjenama«, prema riječima *Psalma* (4, 3): »Zašto ispraznost ljubite, opsjenu slijedite«. Na isti se način, naprotiv, kreposno djelovanje naziva »životnom istinom« kada je ono u skladu s božanskim umom, pa stoga u *Ivanovu evanđelju* (3, 21) čitamo: »Onaj tko čini istinu, dolazi k svjetlu«.

Ali po poretku na naš um, s kojim se prirodne zbilje uspoređuju nuzgredno, mogu se nazvati lažnima, ne jednostavno, nego u nekom određenom smislu. I to na dva načina. Prvo, po pojmu značenja: kad se kaže da je u zbiljama

3 C. 34: PL 34, 150.

lažno ono, što se označava ili predočuje lažnim govorom ili lažnim umom. Na taj se način za svaku zbilju može reći da je lažna obzirom na ono što se ne nalazi u njoj, kao kad bismo rekli da je promjer lažno sumjerljivo biće (falsum commensurabile), kako kaže Filozof u V knjizi *Metafizike*,[4] a isto govori i Augustin u knjizi *Razgovori sa samim sobom*,[5] da je, naime, »tragičar lažni Hektor«. I obratno, svako se biće može nazvati istinito po onome što mu pripada. — Drugo, po načinu uzroka. Tako se kaže da je lažna ona zbilja, koja po sebi uzrokuje lažno mišljenje. A kako nam je urođeno da po izvanjskim pripadnostima donosimo sud o zbiljama, jer naša spoznaja započinje od osjetila, koje je prvotno i samostalno (primo et per se) među pripadnim izvanjskim bićima, stoga su one zbilje, koje u izvanjskim pripadnostima očituju predodžbu drugih zbilja, lažne baš po tim zbiljama; primjerice, žuč je lažni med, a kositar je lažno srebro. Stoga Augustin u knjizi *Razgovori sa samim sobom*[6] kaže da »lažnima nazivamo one zbilje, koje spoznajemo kao slične istini«. A Filozof u V knjizi *Metafizike*[7] kaže da se lažnima nazivaju »sve zbilje kojima je prirođeno očitovati se onakvima kakve nisu, ili koje uopće ne postoje«. Na taj način kažemo da je čovjek lažan, ako je ljubitelj lažnih mišljenja i govora. No ne po tome što ih može izmisliti, budući da bi se tada i mudraci i znanstvenici mogli nazvati »lažnima«, kako se govori u V knjizi *Metafizike*.[8]

Odgovaram na razloge: 1. Zbilja uspoređena s umom, time što postoji, naziva se istinitom; time što ne postoji, naziva sa lažnom. Stoga je »pravi tragičar lažni Hektor«, kako se govori u II knjizi *Razgovorâ sa samim sobom*.[9] Dakle, kao što se u zbiljama što postoje može susresti neki ne-bitak, tako se i u mnogim zbiljama što postoje može susresti poneki oblik laži.

2. Zbilje ne obmanjuju po sebi, nego nuzgredno. Pružaju

4 IV c. 29 n. 1 (Bk 1024b 19): S. Th., lect. 22.
5 L. 2 c. 10: PL 32, 893.
6 L. 2 c. 6: PL 32, 889.
7 V c. 29 n. 1 (Bk 1024b 21).
8 Ibid. n. 5 (Bk 1025a 2).
9 C. 10: PL 32, 893.

priliku za laž time što su slične onim zbiljama kojih način postojanja nemaju.

3. Zbilje nisu lažne po usporedbi s božanskim umom, što bi značilo da su one posve (simpliciter) lažne, nego po usporedbi s našim umom, to jest one su lažne u nekom određenom smislu (secundum quid).

4. U vezi s onim što se u razlogu PROTIV iznosi kao prigovor, valja reći da slika ili predodžba (similitudo vel repraesentatio) što nedostaje ne unosi pojam lažnosti, osim što pruža priliku za lažno mišljenje. Stoga se ne može reći da je zbilja lažna gdjegod se nalazi predodžba, nego gdjegod se nalazi takva predodžba, koja je kadra stvoriti lažno mišljenje, ne kod ponekog čovjeka, nego kod mnogih.

Članak 2

Da li se laž nalazi u osjetilu?

Dolje q. 85 a. 6; *De verit.* q. 1 a. 2; *De anima* 3 lect. 6; *Metaphys.* 4 lect. 12

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da u osjetilu nema laži. Naime:

1. Augustin u knjizi *O pravoj vjeri*[1] kaže: »Ako sva tjelesna osjetila obznanjuju stvari koje ih pokreću, što još od njih imamo zahtijevati, ne znam«. Stoga se čini da nas osjetila ne obmanjuju. Dakle, u osjetilu nema laži.

2. Osim toga: Filozof u IV knjizi *Metafizike*[2] kaže da »laž nije svojstvena osjetilu, nego uobrazilji«.

3. Zatim: u ne-sastavljenim bićima nema ni istine ni laži, nego samo u sastavljenima. A spajanje i razlučivanje ne spadaju na osjetilo. Dakle, u osjetilu nema laži.

ALI PROTIV navedenih razloga Augustin u knjizi *Razgovori sa samim sobom*[3] kaže: »Očevidno je da nas u svim osjetilima obmanjuje neka zamamljiva predodžba«.

ODGOVARAM: Laž se nalazi u osjetilu na način kako se u njemu nalazi i istina. Istina se pak ne nalazi u osjetilu

1 C. 33. PL. 34, 149.
2 III c. 5 n. 7 (Bk 1010b 2): S. Th., lect. 14 n. 692.
3 L. 2 c. 6: PL 32, 890.

tako što osjetilo spoznaje istinu, nego što dobija pravu spoznaju od osjetilnih predmeta, kako je već prije rečeno (p. 16 čl. 2). A to se događa na način što osjetilo spoznaje zbilje kakve jesu. Stoga se laž može naći u osjetilu zato što ono prihvaća ili donosi sud o zbiljama drukčije nego one jesu.

Zbilja se, naime, odnosi prema spoznaji tako, što se slika zbilje nalazi u osjetilu. A slika se neke zbilje može naláziti u osjetilu na tri načina. Prvo, iskonski i po sebi (primo et per se); primjerice, u vidu se nalazi slika boje i drugih vlastitih osjetilnih predmeta. Drugo, po sebi, ali ne iskonski; primjerice, u vidu se nalazi slika lika i veličine, pa i drugih zajedničkih osjetilnih predmeta. Treće, ni iskonski ni po sebi, nego nuzgredno; primjerice, u vidu se nalazi slika čovjeka, ne ukoliko je čovjek, nego ukoliko ovom obojenom biću pripada da bude čovjek. A prema vlastitim osjetilnim predmetima osjetilo ne može imati lažnu spoznaju osim nuzgredno i u nekolicini subjekata: to jest, zbog neraspoloženja tjelesnog organa ono nije kadro primiti osjetilni oblik na prikladan način, kao što i druga trpna svojstva zbog bolesti nedostatno primaju utisak djelatnih uzroka. To je razlog što se bolesnicima zbog oštećenja jezika slatke stvari pričinjaju gorkima. O osjetilnim pak zajedničkim i pripadnim predmetima (sensibilia communia et per accidens) i u dobro raspoloženu osjetilu može se nalaziti lažni sud, budući da se osjetilo odnosi na druge predmete, a na ove se odnosi tek neizravno i nuzgredno, kao posljedica nekog drugog čina.

Odgovaram na razloge: 1. Pokretanje osjetila sama je njegova osjetilna spoznaja. Stoga iz činjenice što osjetila obznanjuju stvari koje ih pokreću, slijedi da se ne varamo pri donošenju suda kojim prosuđujemo da neki predmet spoznajemo. Ali iz činjenice što se osjetilo katkada pokreće na drukčiji način od onoga kako stvar postoji, slijedi da će nam ono katkada obznaniti stvar drukčije nego ona u zbilji postoji. I zbog toga nas osjetilo vara obzirom na zbilju, a ne obzirom na samu spoznaju.

2. Kaže se da laž nije svojstvena osjetilu, jer se ono ne može prevariti obzirom na vlastiti predmet. Stoga se u drugom prijevodu jasnije kaže da »osjetilo vlastitog osje-

tilnog predmeta nije lažno«. Uobrazilji (phantasiae) se pak pripisuje laž, jer nam ona predočuje sliku i nenazočne zbilje; kada se, stoga, netko obraća slici zbilje kao pravoj zbilji, iz takve spoznaje slijedi laž. Zato Filozof u V knjizi *Metafizike*[4] također primjećuje da su sjene, slikarstvo i sni lažni, jer ne sadrže zbilje onih predmeta čiju sliku predočuju.

3. Onaj razlog proizlazi iz toga što se laž ne nalazi u osjetilu, kao što se u onome koji spoznaje nalazi istina i laž.

Članak 3

Da li se laž nalazi u umu?

Dolje q. 58 a. 5; q. 85 a. 6; *Sent.* 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7; *De verit.* q. 1 a. 12; *Cont. Gent.* 1. 59; 3, 108; *De anima* 3 lect. 11; *Periherm.* 1 lect. 3; *Metaphys.* 6 lect. 4; 9 lect. 11

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se laž ne nalazi u umu. Naime:

1. Augustin u knjizi *Osamdeset i tri pitanja*[1] kaže: »Svatko tko se vara, ne spoznaje ono u čemu se vara«. A kaže se da se laž nalazi u nekoj spoznaji po tome što nas ona vara. Dakle, laž se ne nalazi u umu.

2. Osim toga: Filozof u III knjizi *O duši*[2] kaže da je »um uvijek ispravan«. Dakle, laž se ne nalazi u umu.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u III knjizi *O duši*[3] kaže da se »istina i laž nalaze ondje gdje je prisutno umno spajanje«. A umno se spajanje nalazi u umu. Dakle, istina se i laž nalaze u umu.

ODGOVARAM: Kao što zbilja stiče postojanje po vlastitim obliku, tako spoznajna moć stiče spoznaju po slici spoznate zbilje. Stoga, kao što prirodna zbilja ne oskudijeva u postojanju koje joj pripada po njezinu obliku — a može oskudijevati u nekim pripadnim stvarima ili onima što iz nje proizlaze kao posljedica; kao što čovjek time što postoji ima dvije noge, a ne time što je čovjek — tako ni spo-

4 IV c. 29 n. 1 (Bk 1024b 23): S. Th., lect. 22 n. 1128.

1 Q. 32: PL 40, 22.
2 C. 10 n. 4 (Bk 433a 26): S. Th., lect. 15 n. 826.
3 C. 6 n. 1 (Bk 430a 27): S. Th., lect. 11 n. 747.

znajna moć ne oskudijeva u spoznaji one zbilje čija je slika oblikuje; ipak može oskudijevati u odnosu na nešto što iz nje proizlazi kao posljedica, ili u odnosu na nešto što joj je nuzgredno. Već smo, naime, kazali (čl. 2) da se vid ne vara obzirom na vlastiti osjetilni predmet, nego obzirom na osjetilne zajedničke predmete što se kao posljedica odnose prema njemu, i obzirom na nuzgredne osjetilne predmete.

A kao što se osjetilo izravno oblikuje slikom vlastitih osjetilnih predmeta, tako se i um izravno oblikuje slikom štastva stvari (informatur similitudine quidditatis rei). Stoga se u odnosu na »ono što je nešto« (quod quid est) um ne vara, kao što se ne vara niti osjetilo u odnosu na vlastite osjetilne predmete. U spajanju, međutim, i razlučivanju um se može prevariti kada zbilji, čije štastvo spoznaje, pridaje nešto što ona ne može postići, ili nešto što je s njom u suprotnosti. Um se, naime, ponaša pri donošenju suda o tim zbiljama isto kao i osjetilo u donošenju suda o zajedničkim ili pripadnim osjetilnim predmetima. Pred očima treba ipak imati razliku o kojoj smo govorili kad je bilo riječi o istini (p. 16 čl. 2), da se, naime, laž može nalaziti u umu, ne samo zbog toga što je umna spoznaja lažna, nego i zbog toga što je um spoznaje, kao i istinu; u osjetilu se pak laž ne nalazi kao već spoznata, o čemu je već bilo riječi (čl. 2).

A budući da se laž u umu po sebi može nalaziti u odnosu na umno spajanje, a nuzgredno se laž može nalaziti također i u umnom djelovanju kojim spoznaje »ono što je nešto«, ukoliko se ondje pomuti umno spajanje. To se pak može dogoditi na dva načina. Prvo, time što um odredbu jedne zbilje pridaje drugoj; primjerice, kada odredbu kružnice pridaje čovjeku. Stoga je odredba jedne zbilje lažna po drugoj. Drugo, time što međusobno spaja dijelove jedne odredbe, a oni se ne mogu nikako zajedno povezati; na taj, naime, način odredba nije samo lažna u odnosu na neku zbilju, nego je lažna i u sebi. Primjerice, kad bi oblikovao ovu odredbu: »Četvoronožna razumska životinja«, um bi, stvarajući tu odredbu, bio lažan zbog toga što je bio lažan pri oblikovanju spajanja: »Neka je razumska životinja četvoronožna«. Stoga, u spoznaji jednostavnih štastava

um ne može biti lažan, nego je ili istinit, ili uopće ne spoznaje.

Odgovaram na razloge: 1. Budući da je štastvo zbilje vlastiti predmet uma, kažemo da u pravom smisu nešto spoznajemo kad ga svedemo na »što je« i na taj način o njemu donosimo sud, poput postupka u dokazivanjima, u kojima nema laži. U tom smislu valja shvatiti i Augustinovu tvrdnju da »nitko tko se vara, ne spoznaje ono u čemu se vara«; ipak ne na način da se neki um ni u jednom djelovanju ne vara.

2. Um je uvijek ispravan u tom smislu što spoznaje počela, a obzirom na počela on se ne vara, jednako kao što se ne vara obzirom na »ono što je nešto«. Naime, po sebi poznata počela su ona što ih um, spoznavši granice, odmah spoznaje, budući da se predikat nalazi u odredbi subjekta.

Članak 4

Da li se istina i laž suprotstavljaju?

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da se istina i laž ne suprotstavljaju. Naime:

1. Istina se i laž suprotstavljaju kao ono što postoji i ono što ne postoji: Augustin[1], naime, tvrdi da je »istina ono što postoji«. A stvari što postoje i stvari što ne postoje ne suprotstavljaju se kao opreke (non opponuntur ut contraria). Dakle, istina se i laž ne suprotstavljaju.

2. Osim toga: jedna se od suprotstavljenih stvari ne nalazi u drugoj. A laž se nalazi u istini: jer, kako kaže Augustin u knjizi *Razgovori sa samim sobom*[2]: »Lažni Hektor ne bi bio tragičar, kad ne bi bio pravi tragičar«. Dakle, istina se i laž ne suprotstavljaju.

3. K tome: u Bogu nema nikakve suprotnosti: ništa se, naime, ne suprotstavlja božanskoj supstanciji, kaže Augustin u XII knjizi *O Božjoj Državi*.[3] A Bogu se suprotstavlja laž: Sveto pismo, naime, u *Jeremijinoj knjizi* (8, 5) kaže da

1 *Soliloq*. l. 2 c. 5: PL 32, 889.
2 L. 2 c. 10: PL 32, 893.
3 C. 2: PL 41, 350.

je kumir isto što i »laž«: »Čvrsto se drži laži« (to jest, Židovski narod). Primjedba[4] (Glossa) na tom mjestu kaže: »To jest, kumira«. Dakle, istina se i laž ne suprotstavljaju.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u II knjizi *O značenju i tumačenju riječi i sudova*[5] (Perihermeneias) kaže da je lažno mišljenje suprotno istinitomu.

ODGOVARAM: Istina se i laž suprotstavljaju kao opreke, a ne kao tvrdnja i nijekanje, kako su neki smatrali. Da bismo to dokazali, valja nam znati da nijekanje ništa ne tvrdi niti određuje za sebe neki subjekt. Zbog toga se ono može priricati i biću i ne-biću; primjerice, onaj koji »ne-gleda« i onaj koji »ne-sjedi«. A lišenost ne tvrdi nešto, nego za sebe određuje subjekt. Nijekanje se, naime, nalazi u subjektu, kako kaže Aristotel u IV knjizi *Metafizike*:[6] kaže se, naime, za nekoga da je »slijep«, ako je stvoren da gleda. Opreka pak nešto tvrdi i određuje subjekt: »crno« je, naime, neka vrsta boje. — Laž, međutim, nešto tvrdi. Laž se, naime, sastoji u tome, kako kaže Filozof u IV knjizi *Metafizike*,[7] što tvrdi i vidi nešto što ne postoji, ili tvrdi da ne postoji nešto što postoji. Kao što, naime, istina tvrdi da je shvaćanje (acceptio) jednako zbilji, tako laž tvrdi da shvaćanje nije jednako zbilji. Stoga je očigledno da se istina i laž suprotstavljaju.

Odgovaram na razloge: 1. Ono što se nalazi u zbiljama stvarna je istina, a ono što je na taj način spoznato, umna je istina, a u umu se prvotno nalazi istina. Stoga je laž ono što nije na taj način spoznato. Spoznati, naime, bitak i ne-bitak sadrži u sebi suprotnost, kako dokazuje Filozof u II knjizi *O značenju i tumačenju riječi i sudova*, da je, naime, tvrdnja: »Dobro je dobro« suprotna tvrdnji: »Dobro nije dobro«.

2. Laž se ne temelji na sebi suprotnoj istini, kao što se ni zlo ne temelji na sebi suprotnom dobru, nego se temelji na onome što joj je podložno. Stoga se to događa i u jednoj i u drugoj, budući da su istina i dobro zajedničke stvari te se

4 *Glossa interl.* super Ier. 8, 5; cf. Hieronymum: PL 24, 737.
5 C. 14 n. 10 (Bk 23b 35).
6 III c. 2 n. 8 (Bk 1004a 5): S. Th., lect. 3 n. 564-66.
7 III c. 7 n. 1 (Bk 1011b 26): S. Th., lect. 16 n. 720; cf. IV c. 29 n. 1 (Bk 1024b 17): S. Th., lect. 22 n. 1128.

preobraćaju s bićem; pa kao što se svaka lišenost temelji na subjektu koji je biće, tako se i svako zlo temelji na nekom dobru, i svaka laž na nekoj istini.

3. Budući da su opreke (contraria) i suprotstavljene stvari po lišenosti stvorene da budu u odnosu na isti predmet, stoga Bogu, ukoliko ga promatramo u njemu samome, nije neka stvar suprotna ni po pojmu njegove dobrote, ni po pojmu njegove istine, budući da se u njegovu umu ne može nalaziti nikakva lažnost. No u našoj spoznaji postoji nešto suprotno: naime, istinitom se mišljenju odmah suprotstavlja lažno mišljenje. Stoga se kumiri nazivaju lažima koje su suprotne božanskoj istini, ukoliko se lažno mišljenje o kumirima suprotstavlja istinitom mišljenju o jedinstvenosti božjoj.

Članak 5

(S. th. I-II, p. 29)

Da li netko može mrziti istinu?

U vezi s petim pitanjem postupamo ovako. Čini se da nitko ne može mrziti istinu. Naime:

1. Dobro, biće i istina međusobno se preobraćaju (convertuntur). A netko ne može mrziti dobrotu. Dakle, nitko ne može mrziti istinu.

2. Osim toga: »Svi su ljudi po prirodi željni znanja«, tvrdi Filozof na početku *Metafizike*[1]. A znanje postoji samo o istinitim stvarima. Dakle, čovjek po prirodi želi i ljubi istinu. A ono što se po prirodi nalazi u čovjeku, uvijek se u njemu nalazi. Nitko, dakle, ne može mrziti istinu.

3. Još nešto: Filozof u II knjizi *Retorike*[2] kaže da »čovjek voli iskrene ljude«. No voli ih samo zbog istine. Dakle, čovjek po prirodi ljubi istinu. Ne može je, dakle, mrziti.

ALI PROTIV navedenih razloga Apostol u *Poslanici Galaćanima* (4, 16) kaže: »Jesam li vam, dakle, postao neprijatelj iznoseći vam istinu?«.

ODGOVARAM: Dobro, istina i biće postoje u odnosu na istu zbilju, a razlikuju se po pojmu. Dobro, naime, sadrži pojam poželjnoga, a ne sadrži ga biće ili istina, budući da je dobro ono »za čim sva bića teže«. Stoga čovjek ne može mrziti dobro pod pojmom dobra niti u općim niti u pojedinačnim zbiljama. — A biće i istinu čovjek ne može mrziti u općoj zbilji, budući da je neslaganje uzrok mržnje, a slaganje uzrok ljubavi; a biće i istinu sve zbilje imaju zajednički. No u pojedinačnim zbiljama nema zapreke da čovjek mrzi neko biće ili neku istinu, ukoliko u njima postoji razlog suprotstavljanja ili odbijanja (ratio contrarii et repugnantis): suprotstavljanje naime, i odbijanje ne protive se pojmu bića i istine kao što se protive pojmu dobra.

1 L. 1 c. 1 n. 1 (Bk 980a 21): S. Th., lect. 1.
2 C. 4 n. 27 (Bk 1381b 28).

Može se, međutim, dogoditi da neka pojedinačna istina na tri načina odbije ili se usprotivi dobru za kojim teži. Prvo, time što se istina nalazi uzročno i iskonski u samim zbiljama. Tako čovjek katkada može mrziti neku istinu kada želi da nije istina ono što je istina. — Drugo, time što se istina nalazi u spoznaji svakoga čovjeka te mu zabranjuje postojanje zbilje za kojom teži. Tako neki ljudi ne žele spoznati vjersku istinu da bi mogli slobodno griješiti, te se u njihovo ime u *Jobovoj knjizi* (21, 14) govori: »Ne želimo znati za tvoje putove«. — Treće, čovjek može mrziti pojedinačnu istinu i kad se ona nalazi u umu drugoga čovjeka, budući da mu ona na neki način smeta. Primjerice, kada netko želi prikriti grijeh, mrzi što je netko saznao istinu o njegovu grijehu. U tom smislu Augustin u X knjizi *Ispovijesti*[3] kaže da ljudi »ljube istinu koja ih prosvjetljuje, a mrze onu koja ih prekorava«.

Time smo odgovorili na PRVI RAZLOG.

2. Spoznati istinu po sebi je prijatno. Stoga Augustin kaže da »ljudi ljube onu istinu koja ih prosvjetljuje«. Nuzgredno pak spoznaja istine može biti mrska, ukoliko čovjeku zabranjuje da postigne nešto za čim teži.

3. Iz toga proizlazi da čovjek voli iskrene ljude zato što po svojoj prirodi želi spoznati istinu koju iskreni ljudi očituju.

3 C. 23: PL 32, 794.

PITANJE 109
(S. th. II-II)

O ISTINI

Nadalje, raspravljat ćemo o istini (usp. p. 81 uvod) i o suprotnim porocima (p. 110).

U vezi s ovom temom odgovorit ćemo na četiri pitanja.

1. Da li je istina krepost?
2. Da li je istina posebna krepost?
3. Da li je istina dio pravednosti?
4. Da li je istina sklonija prema manjemu?

Članak 1

Da li je istina krepost?

Ethic. 4 lect. 15

U vezi s prvim pitanjem postupamo ovako. Čini se da istina nije krepost. Naime:

1. Prva je među krepostima vjera čiji je predmet istina. Budući, dakle, da je predmet prije običajne navike i zbilje (prius habitu et actu), čini se da istina nije krepost, nego nešto što dolazi prije kreposti.

2. Osim toga: Filozof u IV knjizi *Etike*[1] kaže da na istinu spada da netko »priznaje one stvari koje postoje u vezi s njim samim, niti više niti manje«. No to nije uvijek pohvalno: niti u dobrim stvarima, budući da se u knjizi *Mudrih izreka* (27, 2) kaže: »Neka te hvali drugi, a ne tvoja usta«; niti u zlim stvarima, budući da se u knjizi proroka *Izaije* (27, 2) protiv nekih ljudi govori: »Razmeću se grijehom poput Sodome, i ne kriju ga«. Dakle, istina nije krepost.

3. Još nešto: svaka je krepost bogoslovna, umna ili ćudoredna. A istina nije bogoslovna krepost, budući da joj

1 C. 7 n. 4 (Bk 1127a 25): S. Th., lect. 15.

predmet nije Bog, nego vremenite stvari. Tulije,[2] naime, kaže da je »istina ono po čemu tvrdimo da su nepromjenjive one stvari koje postoje ili će postojati«. Isto tako istina nije ni umna krepost, nego njezina svrha. Istina nije ni ćudoredna krepost, jer se ne nalazi u sredini (in medio) između previše i premalo; što netko, naime, više govori istinu, tim je bolji. Dakle, istina nije krepost.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u II[3] i IV[4] knjizi *Etike* ubraja istinu među ostale kreposti.

ODGOVARAM: Istinu možemo shvatiti na dva načina. Prvo, neku stvar po istini nazivamo »istinitom«. Stoga istina nije krepost, nego predmet ili svrha kreposti. Tako, naime, shvaćena istina nije običajna navika, to jest vrsta kreposti, nego neka jednakost uma ili znaka sa spoznatom i označenom zbiljom, ili same zbilje s njezinim pravilom, kako se kaže u Prvoj knjizi (p. 16 čl. 1; p. 21 čl. 2). – Drugo, možemo reći da je istina ono po čemu netko govori da je jedna stvar istinita, i po kojoj se za nekoga može reći da je »iskren«. I ta istina ili iskrenost nužno ima biti krepost, jer je to, to jest iznošenje istine, samo po sebi jedan dobar čin, a krepost je »ono što dobrim čini onoga koji je ima, a i njegovo djelo čini dobrim«.

Odgovaram na razloge: 1. Onaj razlog proizlazi iz istine o kojoj je bilo govora po prvom načinu.

2. Priznati ono što se tiče samoga sebe, ako je riječ o priznanju istine, po sebi je dobra stvar. No to nije dovoljno da bude i kreposni čin, nego se zahtijeva da se još zaodjene potrebnim okolnostima; a ako one izostanu, onda će to biti čin poroka. U tom je smislu također porok kada netko bez pravoga razloga hvali sama sebe zbog istine. Porok je također kada netko svoj grijeh obznanjuje, kao da se njime hvali, ili kada ga na bilo koji način nepotrebno očituje.

3. Onaj tko govori istinu, pokazuje neke znakove koji su suobličeni sa zbiljom, to jest izgovara riječi, pokazuje neke izvanjske čine i druge izvanjske stvari. A u vezi s tim stvarima postoje samo ćudoredne kreposti, na koje također spada upotreba izvanjskih udova, u smislu što se ona odvija

2 *Rhet.* 1. 2 c. 53.
3 C. 7 n. 12 (Bk 1108a 20): S. Th., lect. 9.
4 C. 7 n. 6 (Bk 1127a 29): S. Th., lect. 15.

po naredbi volje. Stoga istina nije bogoslovna ni umna, nego samo ćudoredna krepost.

A čovjek se može nalaziti u sredini između previše i premalo na dva načina. Prvo, od strane predmeta; drugo, od strane zbilje. Od strane predmeta tako što istina u svom pojmu sadrži neku jednakost. A jednakost je sredina između većega i manjega. Stoga se čovjek, koji o sebi govori istinu, nalazi u sredini između onoga koji o sebi govori veće stvari i onoga koji o sebi govori manje stvari. — A od strane zbilje čovjek se drži sredine time što govori istinu kada je potrebno i na način kako je potrebno. Pojam 'previše' dolikuje onome koji bezobzirno očituje svoje stvari, a pojam 'premalo' dolikuje onome koji prikriva stvari kada bi ih trebao očitovati.

Članak 2

Da li je istina posebna krepost?

Sent. 4 d. 16 q. 4 a. 1 q.[a] 2; *Ethic.* 4 lect. 15

U vezi s drugim pitanjem postupamo ovako. Čini se da istina nije posebna krepost. Naime:

1. Istina se i dobro međusobno preobraćaju. A dobrota nije posebna krepost: dapače, svaka je krepost dobrota, budući da »dobrim čini čovjeka koji je ima«. Dakle, istina nije posebna krepost.

2. Osim toga: očitovanje onoga, što pripada čovjeku, čin je istine o kojoj sada govorimo. No to pripada i svakoj drugoj kreposti: svaka, naime, običajna kreposna navika (virtutis habitus) očituje se po vlastitom činu. Dakle, istina nije posebna krepost.

3. K tome: »istina života« je ona po kojoj čovjek ispravno živi, a o njoj u knjizi proroka *Izaije* (38, 3) čitamo: »Sjeti se, da sam pred tobom hodio vjerno i poštena srca«. No čovjek po svakoj kreposti živi ispravno, kako proizlazi iz odredbe kreposti što smo je prije donijeli (I-II p. 55 čl. 4). Dakle, istina nije posebna krepost.

4. Napokon: čini se da je istina isto što i jednostavnost, budući da se i jednoj i drugoj protivi himbenost. No jednostavnost nije posebna krepost, budući da ona »stvara pra-

vu nakanu«, što je uvjet svake kreposti. Dakle, ni istina nije posebna krepost.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof je u II knjizi *Etike* (nav. mj. bilj. 3) ubraja među ostale kreposti.

ODGOVARAM: U pojmu je ljudske kreposti (virtus humana) sadržana zadaća da »čovjekovo djelo učini dobrim«. Kad se, stoga, u čovjekovu činu (actus hominis) nalazi posebni vid dobrote (ratio bonitatis), nužno je da jedna posebna krepost pripremi čovjeka za tu dobrotu. A budući da se dobro, po Augustinovu mišljenju u knjizi *O naravi dobra*[1] (De natura boni), sastoji u nekom poretku, nužno je prema određenom poretku promotriti posebni vid dobrote. Postoji, naime, jedan posebni poredak po kojemu se naše izvanjske stvari, riječi i djela, nužno usmjeravaju prema nečemu, poput znaka prema označenom predmetu. Za taj se pak čin čovjek usavršava krepošću istine. Stoga je očigledno da je istina posebna krepost.

Odgovaram na razloge: 1. U nekom se subjektu istina i dobro preobraćaju, budući da je svaka istina ujedno neko dobro, a svako je dobro ujedno neka istina. No oni se po pojmu međusobno nadilaze, kao što se um i volja međusobno dopunjuju; um, naime, spoznaje volju i mnoge druge stvari, a volja teži za onim što pripada umnoj spoznaji, ali i za mnogim drugim stvarima. Stoga je istina po vlastitom pojmu, po kojemu je ujedno savršenstvo uma, neko posebno dobro, ukoliko je ono jedan poželjni predmet. Isto je tako i dobro, ukoliko je cilj težnje, nešto istinito, koliko je ono jedan predmet spoznaje. Budući, dakle, da krepost uključuje pojam dobrote, može se dogoditi da istina bude posebna krepost, kao što je istinita stvar jedno posebno dobro. A ne može se dogoditi da dobrota bude posebna krepost, budući da je ona više po pojmu vrsta kreposti.

2. Običajna navika kreposti i poroka (habitus virtutum et vitiorum) poprima izgled po onome što je po sebi namjeravano (per se intentum), a ne po onome što je nuzgredno i mimo zadane namjere. A to što čovjek očituje stvari koje su u vezi s njime, spada na krepost istine kao nešto što je po sebi namjeravano; drugim pak krepostima može

1 C. 3: PL 42, 553.

pripadati kao posljedica, mimo glavne zadane namjere (principalis intentio). Snažan čovjek, naime, ima zadanu namjeru snažno djelovati; a to što on snažnim djelovanjem očituje snagu što je ima, posljedica je njegove glavne zadane namjere.

3. »Istina života« je ona istina, po kojoj je neka stvar istinita, a ne istina po kojoj čovjek govori istinito. A istiniti se život naziva onako, kao što se istinitom naziva i svaka druga stvar, po tome, naime, što postiže svoje pravilo i mjeru, to jest božanski zakon, budući da u suobličenju s njime dobija ispravnost životnog djelovanja. A ta je istina ili ispravnost zajednička svakoj kreposti.

4. Jednostavnost poprima naziv po suprotnosti s nekom dvostrukom stvari, po kojoj, to jest, čovjek nosi u srcu jedno, a vani pokazuje drugo. Stoga jednostavnost pripada ovoj kreposti. Ona je, naime, uzrok prave nakane, ne doduše izravno, jer to spada na svaku krepost, nego isključuje himbenost, po kojoj čovjek misli jedno a čini drugo (unum praetendit et aliud intendit).

Članak 3

Da li je istina dio pravednosti?

Ethic. 4 lect. 15

U vezi s trećim pitanjem postupamo ovako. Čini se da istina nije dio pravednosti. Naime:

1. Vlastitost se pravednosti, čini se, sastoji u tome što drugomu daje ono što mu pripada. A time što čovjek govori istinu, čini se da ne daje drugome ono što mu pripada, kao što se događa u svim ostalim dijelovima pravednosti o kojima je prije bilo govora. Dakle, istina nije dio pravednosti.

2. Osim toga: istina pripada umu. Pravednost se pak nalazi u volji, kako je gore rečeno (p. 58 čl. 4). Dakle, istina nije dio pravednosti.

3. K tome: Jeronim razlikuje trostruku istinu, i to: »istinu života«, zatim »istinu pravednosti« i napokon »istinu znanosti«. No nijedna od njih nije dio pravednosti. Naime, »istina života« sadrži u sebi svaku krepost, kako je prije re-

čeno (čl. 2 odg. na 3. razlog); »istina pravednosti« je isto što i pravednost, pa stoga nije njezin dio; »istinitost znanosti« pripada radije umnim krepostima. Dakle, istina nipošto nije dio pravednosti.

ALI PROTIV navedenih razloga Tulije stavlja istinu među dijelove pravednosti.

ODGOVARAM: Kako smo već prije kazali (p. 80), neka se krepost povezuje s pravednošću kao drugotna s glavnom tako da se djelomično podudara s pravednošću, a djelomično odstupa od njezina pojma savršenstva. A krepost se istine podudara s pravednošću u dvije stvari. Prvo, time što je usmjerena prema drugomu. Očitovanje, naime, koje smo nazvali 'činom istine' (čl. 2 odg. na 2. razlog), usmjereno je prema drugomu, ukoliko, to jest, jedan čovjek očituje drugome stvari koje se nalaze oko njega. — Drugo, time što pravednost postiže neku jednakost među zbiljama. To također čini i krepost istine: izjednačuje, naime, znakove sa zbiljama što postoje oko nekog subjekta.

Što se tiče pojma 'dati drugomu ono što mu pripada', krepost istine odstupa od vlastitog pojma pravednosti. Krepost istine ne promatra, naime, 'zakonski dug' (non attendit debitum legale), budući da njega promatra pravednost, nego radije 'duhovni dug' (debitum morale), ukoliko, naime, jedan čovjek priopćava istinu drugome čovjeku zbog čestitosti. Stoga je istina dio pravednosti onda, kada joj se pridružuje kao drugotna krepost glavnoj.

Odgovaram na razloge: 1. Budući da je čovjek društveno biće, jedan drugome po prirodi duguje ono bez čega se ljudsko društvo ne može održati. Ne mogu ljudi, naime, provoditi zajednički život, ako među njima ne vlada povjerenje, tako što će jedni drugima priopćavati istinu. Stoga i krepost istine na neki način promatra pojam 'duga' drugim ljudima.

2. Time što ju je čovjek spoznao, istina pripada umu. A čovjek vlastitom voljom, kojom se služi običajnim navikama i udovima, iznosi također i izvanjske znakove kako bi očitovao istinu. I u tom je smislu očitovanje istine voljni čin.

3. Istina, o kojoj sada govorimo, razlikuje se od istine života, kako je prije rečeno (čl. 2 odg. na 3. razlog).

Istinu pravednosti možemo promatrati na dva način. Prvo, pravednost je neka ispravnost kojom upravlja pravilo božanskog zakona. Na taj se način istina pravednosti razlikuje od istine života, budući da je istina života ona po kojoj čovjek ispravno živi u samome sebi; istina pak pravednosti je ona po kojoj čovjek poštuje zakonsku pravednost na sudovima, koji opet raspravljaju o drugom čovjeku. Na taj način istina pravednosti ne spada na istinu o kojoj sada govorimo, kao niti istina života. — Drugo, istinu pravednosti možemo promatrati tako što čovjek očituje istinu zbog pravednosti: primjerice, kada netko na sudu prizna istinu ili istinito posvjedoči. I ta je istina neki posebni čin pravednosti, pa ne pripada izravno istini o kojoj sada govorimo, budući da tim očitovanjem istine čovjek ponajprije želi dati drugome ono što mu pripada (intendit ius suum alteri reddere). Stoga Filozof u IV knjizi *Etike,*[1] govoreći o toj istini, kaže: »Ne govorimo o istinitomu u priznanjima, a niti o drugim stvarima koje pripadaju pravednosti ili nepravednosti«.

Istina se pak znanosti sastoji u nekom očitovanju istinitih stvari o kojima postoji znanost. Stoga niti ta istina ne pripada izravno ovoj kreposti, nego samo istina kojom »netko životom i govorom pokazuje kakav jeste, te ne očituje druge stvari nego samo one što se njega tiču, i ne prikazuje ih većima ili manjima« (nav. mj. bilj. 1). — Uistinu, budući da se pravi predmeti znanosti što ih možemo spoznati, tiču nas i nama pripadaju, u tom smislu istina znanosti može pripadati ovoj kreposti, kao i svaka druga istina po kojoj netko riječju ili činom očituje ono što spoznaje.

Članak 4

Da li je krepost istine sklonija prema manjemu?

Ethic. 4. lect. 15

U vezi s četvrtim pitanjem postupamo ovako. Čini se da krepost istine nije sklonija prema manjemu. Naime:

1. Kao što netko, kada mnogo govori, upada u laž, tako u

1 C. 7 n. 7 (Bk 1127a 33): S. Th., lect. 15.

laž upada i onda kada malo govori: nije, naime, veća laž reći četiri su pet, nego četiri su tri. No »svaka je laž zlo po sebi i valja je izbjegavati«, kaže Filozof u IV knjizi *Etike*[1]. Dakle, krepost istine nije sklonija prema manjemu, nego prema većemu.

2. Osim toga: kada je jedna krepost sklonija prema jednoj nego prema drugoj krajnosti, onda se to događa zato što je sredina kreposti bliža jednoj nego drugoj krajnosti: primjerice, jakost je bliža hrabrosti nego strašljivosti. A sredina istine ne može biti bliža jednoj krajnosti nego drugoj, jer se istina, kao neka jednakost, nalazi točno u sredini. Dakle, istina nije sklonija prema manjemu.

3. Nadalje: čini se da od istine prema manjemu odstupa onaj koji niječe istinu, a prema većemu onaj koji istini nešto pridodaje. No više se protivi istini onaj koji istinu niječe, nego onaj koji joj nešto pridodaje, budući da istina ne podnosi nijekanje istine, a podnosi pridodavanje. Dakle, čini se da je istina sklonija prema većemu nego prema manjemu.

ALI PROTIV navedenih razloga Filozof u IV knjizi *Etike*[2] kaže da čovjek po toj kreposti »skreće od istine prema manjemu«.

ODGOVARAM: Skretati od istine prema manjemu može se dogoditi na dva načina. Prvo, tvrdeći: primjerice, kada netko ne pokazuje čitavo dobro što se u njemu nalazi, kao što je znanje, svetost i tomu slično. Time, međutim, istina ne trpi nikakvu štetu, budući da je u većemu sadržano manje. Na taj je način ova krepost sklonija prema manjemu. To se, naime, kako Filozof na onom mjestu govori, »čini razboritijim, a zbiva se zbog bremenita preobilja«. Ljudi, koji o sebi govore veće stvari nego što jesu, opterećeni su drugima, pa kao da time žele druge nadvisiti; ljudi pak, koji o sebi govore manje stvari, ugodniji su, pa se kao po nekoj vrsti umjerenosti žele prilagoditi drugima. Stoga Apostol u *Drugoj poslanici Korinćanima* (12, 6) kaže: »Kad bih se i htio hvaliti, ne bih bio bezuman, jer bih istinu govorio. No, uzdržavam se, da ne bi tko o meni stvorio viši pojam od onoga što vidi na meni ili čuje od mene«.

1 C. 7 n. 6 (Bk 1127a 28): S. Th., lect. 15.
2 C. 7 n. 9 (Bk 1127b 7): S. Th., lect. 15.

Na drugi pak način netko može skretati od istine prema manjemu niječući: to jest kada zaniječe da se u njemu nalazi nešto što se stvarno nalazi. Na taj način ova krepost ne skreće prema manjemu, jer bi se time pretvorila u laž. – To se ipak manje protivi kreposti, ne po vlastitom pojmu istine, nego po pojmu razboritosti, koju valja sačuvati u svim krepostima. Više se, naime, protivi razboritosti kada netko sebe precjenjuje i kad se hvali da ima ono što nema, od onoga koji sebe ne precjenjuje i govori da nema ono što ima, budući da je onaj prvi opasniji i opterećeniji drugima.

Time smo također odgovorili na RAZLOGE.

B

TEOLOGIJA, RELIGIJA

1. UČENJE O BOGU

PITANJE 1.

podijeljeno na deset članaka

KAKVO JE SVETO UČENJE I KOJI MU JE PREDMET?

Da bi naš naum bio obuhvaćen nekim stalnim granicama, najprije je potrebno ispitati sveto učenje, kakvo je i koji mu je predmet.

O tome ima deset pitanja:

Prvo: Je li to učenje potrebno?
Drugo: Je li ono znanost?
Treće: Je li jedno ili ih je više?
Četvrto: Je li spekulativno ili praktično?
Peto: U kojem je odnosu prema drugim učenjima?
Šesto: Je li ono mudrost?
Sedmo: Što je njegov subjekt?
Osmo: Ima li ono moć dokazivanja?
Deveto: Mora li se služiti metaforičkim ili simboličkim izrazima?
Deseto: Treba li Sveto pismo, koje pripada tom učenju, izlagati prema više značenja?

Članak 1

Je li potrebno uz filozofske znanosti prihvaćati drugo učenje?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da uz filozofske znanosti nije potrebno prihvaćati drugo učenje.

1. Čovjek se naime, prema izreci iz knjige Sirahove 3, 22: *Ne traži ono što je više od tebe!* ne smije uzdizati prema onome što nadvisuje razum. A ono što je podvrg-

nuto razumu dovoljno se izlaže u filozofskim znanostima. Čini se dakle suvišnim uz filozofske znanosti prihvaćati drugo učenje.

2. Osim toga, učenje može biti samo o biću. Ništa se naime ne zna osim istine koja se podudara s bićem. Ali u filozofskim se znanostima raspravlja o svim bićima, pa i o Bogu. Zato se jedan dio filozofije naziva *teologija* ili znanost o Bogu, kako je očevidno prema Filozofu u 6. knjizi *Metafizike.*[1] Nije dakle bilo potrebno uz filozofske znanosti prihvaćati drugo učenje.

Ali tome se protivi ono što se kaže u drugoj poslanici Timoteju 3, 16: *Svako pismo nadahnuto od Boga korisno je za pouku, za prekoravanje, za popravljanje i za odgajanje u pravednosti.* No pismo nadahnuto od Boga ne ulazi u filozofske znanosti, koje su pronađene prema ljudskom razumu. Korisno je dakle da uz filozofske znanosti bude neko drugo učenje nadahnuto od Boga.

ODGOVARAM: Treba reći da je osim filozofskih znanosti, koje se ispituju ljudskim razumom, za ljudski spas bilo potrebno neko drugo učenje prema božanskoj objavi, i to najprije zato što je čovjek usmjeren prema Bogu kao prema nekom cilju koji prelazi shvaćanje razuma, prema izjavi Izaije 64, 4: *Osim tebe, Bože, oko nije vidjelo što si pripremio onima koji te ljube.* No cilj treba da prethodno bude poznat ljudima, koji prema njemu moraju upravljati svoje nakane i djela. Zbog toga je za čovjekov spas bilo potrebno da mu preko Božje objave budu poznate neke stvari koje nadilaze ljudski razum.

Pa i u ono što se o Bogu može istražiti ljudskim razumom bilo je potrebno da čovjek bude upućen božjom objavom. Istina naime o Bogu, istraživana pomoću razuma, proizašla bi za malo ljudi i nakon duga vremena i s primjesom mnogih zabluda. A ipak od spoznaje te istine zavisi čitav čovjekov spas koji leži u Bogu. Da bi se dakle spas ljudi postigao i primjerenije i sigurnije, bilo je potrebno da ih o božanskim stvarima pouči božja objava. Bilo je dakle potrebno da se uz filozofske znanosti, koje se ispituju pomoću razuma, prihvati sveto učenje pomoću objave.

Na prvi dakle razlog treba reći: Iako ono što nadilazi

1 V gl. 1. n 7; 1026a 19.

ljudsku spoznaju čovjek ne smije ispitivati pomoću razuma, ipak kad je objavljeno od Boga, treba to prihvaćati vjerom. Zbog toga se na onom istom mjestu dodaje: *Pokazane su ti vrlo mnoge stvari koje nadilaze ljudsko shvaćanje.* A baš se u tome sastoji sveto učenje.

Na drugi razlog treba reći da različit način spoznavanja uvodi različitost znanosti. I astrolog naime i prirodnjak dokazuju isti zaključak, tj. da je zemlja okrugla, ali astrolog matematičkim postupkom, naime odvojenim od materije, a prirodnjak postupkom koji materiju uzima u obzir. Stoga ništa ne priječi da o istim stvarima o kojima filozofske znanosti raspravljaju na temelju toga što se mogu spoznati svjetlom prirodnog razuma, neka druga znanost istražuje na temelju toga što se one spoznaju svjetlom objave Božje. Zato se teologija koja pripada svetom učenju razlikuje po rodu od one teologije koja se smatra dijelom filozofije.

Članak 2

Je li sveto učenje znanost?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da sveto učenje nije znanost.

1. Svaka naime znanost proizlazi iz počela poznatih po sebi. Ali sveto učenje proizlazi iz članaka vjere koji nisu po sebi poznati jer ih svi ne prihvaćaju. *Svi naime nemaju vjere,* kako se kaže u drugoj poslanici Solunjanima 3, 2. Sveto učenje nije dakle znanost.

2. Osim toga, znanost se ne bavi pojedinostima. Ali sveto učenje raspravlja o pojedinostima, npr. o djelima Abrahamovim, Izakovim i Jakovljevim i o tome sličnom. Sveto učenje nije dakle znanost.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u djelu *O Trojstvu, 14*[1]*: Ovoj se znanosti pridaje samo ono čime se vrlo spasonosna vjera rađa, gaji, brani i jača.* A to ne pripada nijednoj znanosti osim svetom učenju. Sveto je dakle učenje znanost.

ODGOVARAM: Treba reći da je sveto učenje znanost, ali

1 Gl. 1; ML 42; 1037.

treba znati da je rod znanosti dvostruk. Neke naime od njih proizlaze iz počela spoznatih prirodnim svjetlom uma, kao što su aritmetika, geometrija i druge takve. Neke pak proizlaze iz počela spoznatih svjetlom neke više znanosti. Tako perspektiva proizlazi iz počela upoznatih preko geometrije, a glazba iz počela poznatih po aritmetici. I na taj je način sveto učenje znanost jer proizlazi iz počela spoznatih svjetlom neke više znanosti, koja je uistinu znanost o Bogu i o blaženima. Stoga, kao što glazba vjeruje u počela koja joj je predao aritmetičar, tako sveto učenje vjeruje u počela koja mu je objavio Bog.

Na prvi dakle razlog treba reći: Počela bilo koje znanosti ili su poznata po sebi ili ih pak poznatima čini neka viša znanost, a takva su, kako je već rečeno, počela svetog učenja.

Na drugi razlog treba reći: U svetom se učenju pojedinosti iznose ne zato što bi se prvenstveno o njima raspravljalo, nego se unose koliko kao primjer života, kao u moralnim znanostima, toliko da objave ugled ljudi preko kojih je do nas došla objava Božja, na kojoj se temelji Sveto pismo ili sveto učenje.

Članak 3

Je li sveto učenje jedinstvena znanost?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da sveto učenje nije jedinstvena znanost.

1. Prema Filozofu naime u 1. knjizi *Analitike druge*[1], *jedinstvena je znanost ona koja pripada subjektu jednog roda.* No stvoritelj i stvorenje o kojima se raspravlja u svetom učenju nisu obuhvaćeni subjektom jednog roda. Sveto učenje nije dakle jedinstvena znanost.

2. Osim toga, u svetom se učenju raspravlja o anđelima, o tjelesnim stvorenjima, o ljudskom ponašanju. Takvi pak subjekti pripadaju različitim filozofskim znanostima. Sveto učenje nije dakle jedinstvena znanost.

Ali tome se protivi to što Sveto pismo govori o tom uče-

1 Gl. 28 n. 1; 87a 38

nju kao o jedinstvenoj znanosti. U *Knjizi mudrosti 10, 10* kaže se naime: *Dao mu je znanost svetih.*

ODGOVARAM: Treba reći da je sveto učenje jedinstvena znanost jer jedinstvo moći i sposobnosti treba promatrati prema njihovu objektu, doduše ne materijalno, nego prema formalnom izgledu objekta. Tako se na primjer čovjek, magarac i kamen podudaraju u istom formalnom izgledu obojenoga, a to je objekt vida. Budući dakle da Sveto pismo promatra neke stvari na temelju toga što su, kako je već rečeno (čl. 1, uz 2), objavljene od Boga, sve što god može od Boga biti objavljeno slaže se u jednom formalnom izgledu objekta ove znanosti. I zato je obuhvaćeno svetim učenjem kao jedinstvenom znanošću.

Na prvi dakle razlog treba reći da sveto učenje o Bogu i o stvorenjima ne raspravlja ravnomjerno, nego o Bogu prvenstveno, a o stvorenjima ukoliko se odnose na Boga kao na svoj početak i na svoju svrhu. Time dakle nije ometana jedinstvenost znanosti.

Na drugi razlog treba reći: Ništa ne sprečava niže moći ili sposobnosti da se različito odnose prema onim stvarima koje zajedno potpadaju pod neku višu moć ili sposobnost, jer viša moć ili sposobnost promatra objekt s općenitijeg formalnog gledišta. Tako je predmet zajedničkog osjetila ono što je osjetilno, što u sebi obuhvaća ono što se može vidjeti i čuti. Zato se zajedničko osjetilo (sensus communis), budući da je jedinstvena moć, proteže na sve objekte pet osjetila. Na sličan način sveto učenje, iako je jedinstveno, može ono što se razmatra u različitim filozofskim znanostima promatrati s jednoga gledišta, naime ukoliko je objavljeno od Boga, tako da je sveto učenje kao neki otisak Božjeg znanja, koje je jedinstveno i jednostavno, a obuhvaća sve.

Članak 4

Je li sveto učenje praktična znanost?

Kod četvrtog je članka ovakav postupak: Čini se da je sveto učenje praktična znanost.

1. Svrha je naime *praktične znanosti,* prema Fi

lozofu u 2. knjizi *Metafizike,*[1] *djelovanje.* A sveto se učenje, prema izjavi Jakovljeve poslanice 1, 22: *Budite tvorci riječi, a ne samo slušaoci,* upravo na djelovanje usmjerava. Sveto je dakle učenje praktična znanost.

2. Osim toga, sveto se učenje dijeli na Stari i Novi Zakon. Zakon pak pripada moralnoj znanosti koja je praktična znanost.

Ali protivno je tome ovo: Svaka praktična znanost radi o stvarima koje može izvršiti čovjek, kao što moralna znanost radi o ljudskim djelima, a građevinarska o građevinama. Sveto se pak učenje prvenstveno odnosi na Boga, a ljudi su većma njegova djela. Ono dakle nije praktična znanost, nego više spekulativna.

ODGOVARAM: Treba reći da se sveto učenje, premda je, kako je rečeno (čl. 3, 2), jedinstveno, proteže na ono što pripada različitim filozofskim znanostima, radi formalnog stajališta na koje se obazire u različitim stvarima, tj. koliko se mogu spoznati Božjim svjetlom. Zbog toga, premda je u filozofskim znanostima jedno spekulativna, a drugo praktična znanost, ipak sveto učenje u sebi obuhvaća jednu i drugu. Tako i Bog istim znanjem spoznaje sebe i svoja djela.

Ipak je sveto učenje više spekulativno nego praktično jer većma raspravlja o božanskim stvarima nego o ljudskim djelima. O ovim posljednjima raspravlja samo ukoliko se pomoću njih čovjek upućuje u savršenu spoznaju Boga, u kojoj se sastoji vječno blaženstvo.

I time je jasno dan odgovor na prigovore.

Članak 5.

Je li sveto učenje vrednije nego druge znanosti?

Kod petog je članka ovakav postupak: Čini se da sveto učenje nije vrednije nego druge znanosti.

1. Na vrijednost znanosti utječe naime sigurnost. A čini se da su druge znanosti, u kojih se počela ne može sumnjati, sigurnije od svetog učenja, čija počela, naime članci vje-

1 I Gl. 1 n. 4; 993 b 21.

re, izazivaju sumnju. Čini se dakle da su druge znanosti vrednije od svetog učenja.

2. Osim toga, svojstvo je niže znanosti da prima od one koja je viša kao što glazbenik prima od aritmetičara. A sveto učenje prima nešto od filozofskih znanosti. Jeronim naime u poslanici *Magnusu*[1], *govorniku u gradu Rimu,* kaže da su stari učitelji *svoje knjige toliko zasuli učenjem i mislima filozofa da ne znaš čemu bi se u njima prije morao diviti, da li svjetovnoj obrazovanosti ili poznavanju Svetog pisma.* Sveto je dakle učenje niže od drugih znanosti.

No tome se protivi to što se druge znanosti nazivaju njezinim služavkama: Mudre izreke 9, 3 *Poslala je* (naime Mudrost) *svoje služavke da objave svrh gradskih zidina.*

ODGOVARAM: Budući da je to učenje prema nečemu spekulativno, a prema nečemu praktično, treba reći da ono nadvisuje sve druge znanosti, i spekulativne i praktične. Među spekulativnim znanostima jedna se naime naziva vrednijom od druge koliko zbog svoje sigurnosti, toliko zbog vrijednosti svoje građe. A s obzirom na jedno i drugo ovo učenje nadvisuje druge spekulativne znanosti, i to po sigurnosti, jer druge znanosti dobivaju sigurnost od prirodnog svjetla ljudskog razuma, koji može pogriješiti, dok ovo učenje dobiva sigurnost od svjetla božanske znanosti, koja se ne može prevariti, i po vrijednosti građe, jer je to znanost prvenstveno o onome što svojom uzvišenošću nadilazi razum. Međutim, druge znanosti proučavaju samo ono što je podložno razumu.

Od praktičnih pak znanosti ona je vrednija koja je usmjerena na viši cilj kao što je politička znanost vrednija od vojne, jer se probitak vojske usmjerava na probitak države. A cilj ovog učenja, ukoliko je praktično, jest vječno blaženstvo, prema kojemu se kao prema krajnjem cilju usmjeravaju svi drugi ciljevi praktičnih znanosti. Stoga je očevidno da je sveto učenje u svakom pogledu vrednije od drugih znanosti.

Na prvi razlog treba reći: Nema nikakve zapreke da ono što je po prirodi sigurnije bude za nas manje sigurno zbog slabosti našeg uma, *koji se prema najočiglednijim stvarima prirode odnosi kao sovino oko prema sunčanoj svjetlo-*

1 Poslanica 70; ML 22, 668

sti, kako se kaže u 2. knjizi *Metafizike.*[2] Zbog toga sumnja u članke vjere koja se kod nekih javlja ne nastaje zbog nesigurnosti stvari, nego zbog slabosti ljudskog razuma. A ipak i najmanja količina spoznaje najuzvišenijih stvari koja se može postići poželjnija je nego najsigurnija spoznaja najneznatnijih stvari, kako se kaže u 11. knjizi djela *O životinjama.*[3]

Na drugi razlog treba reći: Ovo učenje može štogod primati od filozofskih znanosti ne zato što bi ih nužno trebalo, nego radi veće jasnoće onoga što se u tom učenju iznosi. Ono naime ne prima svoja počela od drugih znanosti, nego neposredno od Boga preko objave. I zato ne prima od drugih znanosti kao od viših, nego se njima služi kao nižima i služavkama. Tako se i građevinske znanosti služe sebi podređenima, tako politička znanost vojnom. A baš to što se njima služi na taj način ne zbiva se zbog njegova nedostatka ili nemoći, nego zbog slabosti našeg uma, koji se iz onoga što se spoznaje prirodnim razumom (iz kojega potječu druge znanosti) lakše dovodi do onoga što nadilazi razum a izlaže se u toj znanosti.

Članak 6

Je li to učenje mudrost?

Kod šestog je članka ovakav postupak: Čini se da to učenje nije mudrost.

1. Nijedno naime učenje koje svoja načela uzima odrugud ne zaslužuje da bude nazvano mudrošću *jer je zadatak mudraca da usmjeruje, a ne da bude usmjeravan* (1. knjiga *Metafizike)*[1]. Ali ovo učenje, kako je očevidno iz prethodnoga (čl. 2), svoja načela uzima odrugud. Dakle, ovo učenje nije mudrost.

2. Osim toga, mudrosti pripada ispitivanje načela drugih znanosti. Zato se ona i naziva *glavom znanosti,* kako je vidljivo iz 6. knjige *Etike.*[2] Ali ovo učenje ne ispituje načela drugih znanosti. Dakle, nije mudrost.

2 I gl. 1 n. 2; 993 b 9.
3 O djelovima životinja I gl. 5; (644 b 31).

1 Gl. 2 n. 3; 982 a 18
2 Gl. 7 n 3; 1141 a 20

3. Osim toga, ovo se učenje stječe učeći. Mudrost se pak dobiva nadahnućem. Stoga se ubraja u sedam darova Duha svetoga, kako je vidljivo kod Izaije 11, 2. Ovo učenje nije dakle mudrost.

Ali tome se protivi ono što se u Ponovljenom zakonu 4, 6 u početku kaže o zakonu: *To je u očima naroda naša mudrost i razboritost.*

ODGOVARAM: Treba reći da je ovo učenje među svim ljudskim mudrostima mudrost u najvećem stupnju, i to ne samo na nekom području, nego općenito. Budući naime da je zadatak mudraca upravljanje i prosuđivanje, a niže se stvari prosuđuju prema višem uzroku, onaj se naziva mudracem na svakom području koji razmatra najviši uzrok tog područja. Tako na području graditeljstva umjetnik koji utvrđuje raspored kuće naziva se mudracem i graditeljem s obzirom na niže majstore koji tešu drvo ili priređuju kamenje. Zato se kaže u prvoj poslanici Korinćanima 3, 10: *Kao mudri graditelj postavio sam temelj.* Na području pak cijeloga ljudskoga života mudracem se naziva razborit čovjek ukoliko usmjerava ljudska djela prema dužnom cilju. Zato se u Mudrim izrekama 10, 23 kaže: *Za čovjeka mudrost je razboritost.* Onaj dakle koji općenito razmatra najviši uzrok čitavog svemira, a taj je uzrok Bog, naziva se mudracem u najvećem stupnju. Stoga se kaže da je murost *spoznaja božanskih stvari,* kako je očevidno kod Augustina u 12. knjizi djela *O Trojstvu.*[3] Sveto pak učenje najprimjerenije se bavi bogom kao najvišim uzrokom, i to ne samo s obzirom na ono što mogu spoznati stvorenja (a to su spoznali i filozofi, kako se kaže u poslanici Rimljanima 1, 19: *Očito im je ono što se može doznati o Bogu)* nego i s obzirom na ono što je njemu samome poznato o sebi, a drugima je saopćeno *objavom.* Stoga se sveto učenje naziva mudrošću u najvećem stupnju.

Na prvi dakle razlog treba reći da sveto učenje ne preuzima svoja načela od neke ljudske znanosti, nego od božanske, koja kao vrhunska mudrost upravlja čitavom našom spoznajom.

Na drugi razlog treba reći: Načela drugih znanosti ili su po sebi očevidna i ne mogu se dokazivati ili se nekako pri-

3 Gl. 14; ML 42, 1009

rodnim razumom potvrđuju u nekoj drugoj znanosti. Ovom je pak učenju svojstvena spoznaja koja nastaje objavom, a ne ona koja nastaje prirodnim razumom i kojoj zato ne pripada dokazivanje načela drugih znanosti, nego samo njihovo prosuđivanje. Što se god naime u drugim znanostima pronađe protivno istini te znanosti, u cjelini se osuđuje kao lažno. Zato se u drugoj poslanici Korinćanima 10, 4 i d. kaže: *Mi obaramo mudrovanja i svaku oholost koja se diže protiv priznanja Boga.*

Na treći razlog treba reći: Budući da prosuđivanje pripada mudracu, mudrost se prema dvojakom načinu prosuđivanja uzima u dva značenja. Dešava se naime da netko prosuđuje na jedan način po sklonosti, npr. tko osjeća naklonost prema kreposti točno prosuđuje što po kreposti treba raditi, jer ima za to sklonosti, pa se zato u 10 knjizi *Etike*[4] kaže da je krepostan čovjek mjera i pravilo za ljudska djela. Na drugi pak način netko prosuđuje po spoznaji, pa bi tako netko upućen u znanost o moralu mogao prosuđivati kreposna djela makar i ne posjedovao krepost. Prvi način prosuđivanja božanskih stvari pripada mudrosti koja se shvaća kao dar Duha svetoga, prema izjavi u prvoj poslanici Korinćanima 2, 5: *Čovjek duhovan prosuđuje sve* itd., a i Dionizije[5] u 2. glavi djela *O Božjim imenima*[6] kaže: *Hijerotej je učen ne samo zato što božanske stvari uči nego i što ih doživljava.* Drugi pak način prosuđivanja pripada ovom učenju ukoliko se stječe učeći iako njegova načela proizlaze iz objave.

Članak 7

Je li Bog subjekt ove znanosti?

Kod sedmog je članka ovakav postupak: Čini se da Bog nije subjekt ove znanosti.

1. U bilo kojoj naime znanosti, prema Filozofu u *Drugoj analitici*,[1] treba o subjektu izložiti *što je on.* Ali ova zna-

4 Gl. 5 n. 10; 1176 a 17
5 Tj. Areopagita
6 § 9; MG 3, 648

1 Gl. 1 n. 4; 71 a 13

nost ne izlaže što je Bog. Damaščanin[2] doista kaže: *Kod Boga je nemoguće reći što je on.* Bog dakle nije subjekt ove znanosti.

2. Osim toga, sve o čemu se raspravlja u nekoj znanosti obuhvaćeno je njezinim subjektom. Ali u Svetom se pismu raspravlja o mnogim drugim stvarima koje nisu Bog, npr. o stvorenjima i o ljudskom ćudoređu. Dakle, Bog nije subjekt ove znanosti.

Ali, suprotno tome, ono je subjekt znanosti o čemu se u njoj govori. Međutim, u toj se znanosti govori o Bogu, pa se ona i zove *teologija* kao *govor o Bogu.* Dakle, Bog je subjekt te znanosti.

ODGOVARAM: Treba reći da je Bog subjekt te znanosti. Subjekt se naime tako odnosi prema znanosti kao objekt prema moći ili sposobnosti. Ono se pak u pravom smislu označuje kao objekt neke moći ili sposobnosti pod čijim se utjecajem sve odnosi na moć ili sposobnost. Tako se čovjek i kamen odnose ukoliko su obojeni. Stoga je obojenost vlastiti objekt vida. U svetom se pak učenju raspravlja o svemu s obzirom na Boga ili zato što je to sam Bog ili zato što je to usmjereno prema Bogu kao prema početku i kraju. Odatle slijedi da je Bog uistinu subjekt te znanosti. — A to postaje očito iz načela te znanosti koja su članci vjere, a ona se tiče Boga. Isti je pak subjekt i načela i čitave znanosti jer je u načelima potencijalno sadržana čitava znanost.

Međutim neki, obazirući se na ono o čemu se u toj znanosti govori, a ne na gledište s kojega se to razmatra, drukčije su odredili kao subjekt te znanosti ili stvari i znakove ili djela otkupljenja ili čitavoga Krista, tj. glavu i udove. U toj se naime znanosti raspravlja o svemu tome, ali s osvrtom na Boga.

Na prvi dakle razlog treba reći: Iako o Bogu ne možemo reći *što je on,* ipak se u toj znanosti umjesto definicije služimo njegovim učinkom u prirodi ili u milosti prema onome što se u toj znanosti o Bogu razmatra. Tako se i u nekim filozofskim znanostima nešto dokazuje o uzroku prema učinku prihvaćajući učinak umjesto definicije uzroka.

Na drugi razlog treba reći: Sve drugo što se određuje u

2 Sv. Ivan iz Damaska, O pravoj vjeri, lect. 1, gl. 4; MG 94, 800

svetom učenju obuhvaća Bog ne kao dijelove ili vrste ili akcidencije, nego kao nekako usmjereno na njega samoga.

Članak 8

Služi li se to učenje dokazivanjem?

Kod osmog je članka ovakav postupak: Čini se da se to učenje ne služi dokazivanjem.

1. Ambrozije naime u 1. knjizi djela *O katoličkoj vjeri*[1] kaže: *Ukloni dokaze gdje se traži vjera!* No u tom učenju posebno se traži vjera. Zato se kod Ivana 20, 31 kaže: *To je napisano da vjerujete*. Dakle, sveto se učenje ne služi dokazivanjem.

2. Osim toga, ako se služi dokazivanjem, dokazuje ili na temelju ugleda (autoriteta) ili razumom. Služi li se ugledom, čini se da to ne priliči njegovu dostojanstvu, jer je, prema Boetiju,[2] dokaz zasnovan na ugledu najslabiji. Ako pak dokazuje razumom, to se ne podudara s njegovom svrhom jer, prema Grguru u homiliji,[3] vjera nema zasluge kada ljudski razum pruža očevidnost. Dakle, sveto se učenje ne služi dokazivanjem.

Ali tome se protivi ono što se u poslanici Titu 1, 9 govori o biskupu: *Posve privržen sigurnom propovijedanju nauke da može i opominjati u zdravoj nauci i pobijati protivnike.*

ODGOVARAM: Treba reći, kao što se druge znanosti ne služe dokazivanjem da bi obrazložile svoja načela, nego dokazuju na temelju svojih načela da bi pokazale druge stvari u samim znanostima, da se tako i ovo učenje ne služi dokazivanjem da bi obrazložilo svoja načela, a to su članci vjere, nego polazi od njih da bi dokazalo nešto drugo. Tako Apostol u prvoj poslanici Korinćanima 15, 12 i d. iz uskrsnuća Kristova uzima dokaz za potvrdu općeg uskrsnuća.

No ipak treba uzeti u obzir da u filozofskim znanostima niže znanosti ne obrazlažu svoja načela niti raspravljaju s onim koji ta načela poriče, nego to prepuštaju višoj znanosti. A najviša među njima, naime metafizika, raspravlja

1 Gl. 13; ML 16, 570
2 I, 6 In Topica Ciceronis; ML 64, 1166
3 In evang. hom. 26; ML 76, 1197

protiv onoga koji poriče njezina načela ako on kao protivnik nešto priznaje. Međutim, ako on ništa ne priznaje, ne može doduše s njim raspravljati, ali ipak može pobijati njegove razloge. Zato Sveto pismo, budući da nema znanosti koja ga nadvisuje, raspravlja s onim koji poriče njegova načela, i to služeći se dokazivanjem ako protivnik priznaje nešto od onoga što postoji po Božjoj objavi. Tako na temelju ugleda svetog učenja raspravljamo protiv heretika, i to pomoću jednog članka protiv onih koji poriču neki drugi članak. Ako pak protivnik ne vjeruje ni u šta od onoga što objavljuje Bog, ne preostaje drugi način dokazivanja članaka vjere pomoću razloga nego pobijanje protivnikovih razloga protiv vjere ako kakve iznosi.

Kako se naime vjera oslanja na nepogrešivu istinu, a suprotnost istine ne može se dokazati, očito je da razlozi koji se navode protiv vjere nisu dokazi, nego tvrdnje koje se mogu pobijati.

Na prvi dakle razlog treba reći: Premda se dokazi ljudskog razuma ne primjenjuju na ono što pripada vjeri, ipak to učenje na temelju članaka vjere obrazlaže, kako je već rečeno, druge stvari.

Na drugi razlog treba reći da dokazivanje na temelju ugleda najviše odgovara tom učenju zato što načela tog učenja potječu od objave i zato treba vjerovati ugledu onih kojima je objava saopćena. A to ne umanjuje njegovo dostojanstvo jer, premda je dokazivanje ugledom koje se zasniva na ljudskom razumu najslabije, ipak je dokazivanje na temelju ugleda koje se zasniva na Božjoj objavi najuspješnije.

Sveto se učenje ipak služi i ljudskim razumom ne doduše za dokazivanje vjere, jer bi se time izgubila njezina zasluga, nego za objašnjavanje nekih drugih postavki što se iznose u tom učenju. Budući naime da milost ne uklanja prirodu, nego je usavršava, treba da prirodni razum služi vjeri kao što se i prirodna naklonost volje podvrgava ljubavi. Stoga i kaže Apostol u drugoj poslanici Korinćanima 10, 5: *Mi zarobljujemo svaki razum da se pokorava Kristu.* To je razlog što se sveto učenje služi i ugledom filozofa ondje gdje su prirodnim razumom mogli spoznati istinu kao što

Pavao u Djelima apostolskim 17, 28 navodi Aratovu[4] izjavu govoreći: *Kako su to rekli i neki vaši pjesnici, potječemo od Boga.*

No ipak se sveto učenje služi takvim primjerima ugleda kao tuđim i samo vjerojatnim dokazima. Ugledom pak kanonskog Pisma služi se kao vlastitim dokazujući po nužnosti. Međutim, ugledom drugih crkvenih učitelja služi se gotovo kao da dokazuje po vlastitim izvorima, ali samo u okviru vjerojatnosti. Naša se naime vjera oslanja na objavu saopćenu apostolima i prorocima koji su napisali kanonske knjige, ali ne na objavu saopćenu drugim učiteljima, ukoliko je takve bilo. Zato Augustin u poslanici Jeronimu[5] izjavljuje: *Naučio sam samo onim knjigama Svetog pisma iskazivati tu čast da vrlo čvrsto vjerujem kako nijedan njihov pisac nije u pisanju ništa pogriješio. Druge pak čitam tako da, ma koliko se isticale svetošću i učenošću, ne smatram njihov sadržaj istinitim samo zato što su oni tako mislili ili pisali.*

Članak 9

Mora li se Sveto pismo služiti metaforama?

Kod devetog je članka ovakav postupak: Čini se da se Sveto pismo ne mora služiti metaforama.

1. Ono naime što je svojstveno najnižem učenju čini se da ne odgovara toj znanosti koja među ostalima, kako je već rečeno (čl. 5), zaprema najviše mjesto. Djelovati pak pomoću različitih usporedbi i slika svojstveno je poetici, koja je među svim znanostima posljednja. Služiti se dakle takvim usporedbama nije ovoj svetoj znanosti primjereno.

2. Osim toga, čini se da je to učenje usmjereno na objavljivanje istine. Zato se objavljivačima istine i obećava nagrada u knjizi Sirahovoj 24, 31: *Koji me iznose na vidjelo imat će život vječni.* No takvim se usporedbama istina skriva. Tom učenju ne pripada dakle iznositi božanske stvari pomoću usporedbe s tjelesnim predmetima.

4 Aratos, grčki pjesnik (315-240), autor astronomskog epa Phaenómena (Pojave)

5 Poslanica 82, gl. 1 n. 3; ML 33, 277

3. Osim toga, koliko su neka stvorenja uzvišenija, toliko su sličnija Bogu. Kad bi se dakle imala uspoređivati s Bogom neka stvorenja, tada bi trebalo da do takvih usporedbi najviše dolazi kod viših stvorenja, a ne kod nižih. No ipak se ovo drugo često nalazi u Svetom pismu.

Ali tome se protivi ono što kaže Hošea 12, 10: *Ja sam im umnožio viđenja i po prorocima prispodobom učinio.* Iznositi pak nešto preko usporedbe jest metaforično. Dakle, svetom učenju pripada služiti se metaforama.

ODGOVARAM: Treba reći da Svetom pismu dolikuje iznositi božanske i duhovne stvari uspoređujući ih s tjelesnima. Bog se naime brine za sve, kako odgovara prirodi pojedinoga. Prirodno je pak čovjeku dolaziti do umnih stvari preko osjetilnih, jer svaka naša spoznaja počinje od osjetila. Zato nam se u Svetom pismu primjereno iznose duhovne pojave u metaforama tjelesnih. To je ono što kaže Dionizije u 1. gl. *Nebeske hijerarhije*[1]: *Nemoguće je da nam Božja zraka svijetli drukčije nego ako je obavijena raznolikošću svetih koprena.*

Svetom pismu dolikuje također, a to se predlaže općenito svima (prema izjavi u poslanici Rimljanima 1, 14: *Dužnik sam i mudrima i nerazumnima)* da se duhovne stvari iznose u usporedbama tjelesnih, da bi ga barem tako shvatili neuki koji nisu sposobni shvatiti umske stvari same po sebi.

Na prvi razlog treba reći da se pjesnik služi metaforama radi slikovita prikazivanja. Po prirodi je naime slikovito prikazivanje čovjeku zabavno. Ali sveto se učenje, kako je rečeno, služi metaforama zbog nužnosti i koristi.

Na drugi razlog treba reći da se zraka Božje objave ne uništava zbog osjetilnih likova kojima je obavijena, kako kaže Dionizije,[2] nego ostaje u svojoj istinitosti, tako da se ne dopušta da pamet onih kojima se objava saopćuje ostane u usporedbama, već je uzdiže do spoznaje onoga što se može spoznati umom, i da se tako preko onih kojima je objava saopćena upute u nju i drugi. Zbog toga, ono što se na jednome mjestu u Svetom pismu iznosi u metaforama, na drugim se mjestima izlaže jasnije. Pa i sama skrovitost

1 § 2; MG 3, 121
2 Na istome mjestu

slika korisna je za vježbanje učenih i protiv izrugivanja nevjernih, o kojima se kod Mateja 7, 6 kaže: *Ne dajte svetinja psima!*

Na treći razlog treba reći da je, kako tvrdi Dionizije u 2. glavi *Nebeske hijerarhije*,[3] prikladnije da se božanske stvari iznose u Svetom pismu pod likom prostijih tjelesa nego plementijih. Tome su tri razloga. Prvi je što se time ljudski duh većma oslobađa od zabluda. Očevidno se naime pokazuje da se to ne govori o božanskim stvarima u pravom smislu, a ta bi se sumnja mogla pojaviti kad bi se božanske stvari prikazivale pod likom plemenitih tjelesa, pogotovo kod onih koji ne znaju zamisliti ništa plemenitije od tjelesa. — Drugi je razlog što taj način više odgovara spoznaji koju imamo o Bogu u ovom životu. O njemu nam se naime više očituje što on nije nego što on jest. I zato usporedbe s onim stvarima koje su većma udaljene od Boga stvaraju u nama istinitije uvjerenje da je Bog iznad onoga što o njemu govorimo ili mislimo. — Treći je razlog što su na taj način božanske stvari više skrivene nedostojnima.

Članak 10

Ima li Sveto pismo u istom tekstu više značenja?

Kod desetog je članka ovakav postupak: Čini se da Sveto pismo u istom tekstu nema više značenja, koja su povijesno ili doslovno, alegorijsko, tropologijsko ili moralno i anagogijsko (mistično).

1. Mnoštvo naime značenja u jednom tekstu stvara zbrku i obmanu te dokazivanju oduzima čvrstoću. Zato iz mnogoznačnih izjava ne dolazi do dokazivanja, nego se time stvaraju krivi zaključci. Međutim, Sveto pismo mora biti sposobno iskazivati istinu bez ikakve netočnosti. Zato se u njemu jednim tekstom ne smije iznositi više značenja.

2. Osim toga, Augustin u knjizi *O koristi vjerovanja*[1] kaže: *Pismo koje se naziva Stari zavjet izlaže se na četiri načina, naime s obzirom na povijest, na etiologiju, na analogi-*

3 § 2; MG 3, 136.

1 Gl. 3 n. 5; ML 42, 68

ju i na alegoriju. Ta četiri načina čini se da su potpuno strana onome što sam prije rekao. Ne čini se dakle prikladnim da se isti tekst Svetog pisma izlaže s obzirom na četiri spomenuta načina.

3. Osim toga, uz spomenuta značenja nalazi se i parabol ličko, koje nije sadržano u ona četiri značenja.

Ali tome se protivi ono što kaže Grgur u 20. glavi djela Moralia[2]: *Sveto pismo nadvisuje sve znanosti samim načinom izražavanja jer jednim istim govorom, dok pripovijeda o događaju, objavljuje tajnu.*

ODGOVARAM: Treba reći da je tvorac Svetog pisma Bog, u čijoj je moći ne samo da značenju prilagodi riječi (što može učiniti i čovjek) nego i same stvari. I zato, budući da u svim znanostima riječi imaju svoje značenje, ta znanost ima to posebno svojstvo da same stvari označene riječima imaju još neko značenje. Ono dakle prvo značenje, po kojem riječi označuju stvari, pripada prvom smislu koji je povijesni ili doslovni. Ono pak značenje po kojem stvari označene riječima označuju druge opet stvari naziva se duhovni smisao. On se zasniva na doslovnom smislu i pretpostavlja ga.

Ovaj se pak duhovni smisao dijeli na troje. Tako doista govori Apostol u poslanici Hebrejima 7, 19: »*Stari je zakon slika Novoga,* a sam Novi zakon«, kako kaže Dionizije u *Crkvenoj hijerarhiji*,[3] »slika je buduće slave«. K tome, ono što se u Novom zakonu dogodilo s Glavarom znak je onoga što mi moramo raditi. S obzirom dakle na to da događaji Starog zakona označuju događaje novoga smisao je alegorijski, a s obzirom na to da ono što se dogodilo s Kristom ili s onim što ga *navješćuje* jest znak onoga što mi moramo raditi, smisao je moralni; ukoliko pak ti događaji označuju stanje u vječnoj slavi, to je anagogijski (mistični) smisao.

No budući da je *doslovni* smisao onaj koji saopćuje tvorac, a tvorac je Svetog pisma Bog, koji svojim umom istovremeno obuhvaća sve, nije neprilično, kako kaže Augustin

2 Gl. 1 n. 1; ML 76, 135
3 Gl. 5. § 2; MG 3, 501

u 12. knjizi *Ispovijesti*,[4] da u jednom tekstu Svetog pisma i u doslovnom smislu bude više značenja.

Na prvi dakle razlog treba reći da mnogostrukost tih značenja ne stvara dvosmislenost ili drugu vrstu mnogostrukosti jer, kako je već rečeno, ta se značenja ne množe zato što jedna ista riječ ima mnogo značenja, nego zato što same stvari označene riječima mogu biti znakovi drugih stvari. I tako u Svetom pismu ne dolazi ni do kakve zbrke jer se sva značenja zasnivaju na jednome, naime na doslovnome, iz kojega se jedino može izvoditi dokaz, a ne iz onih riječi koje se izriču alegorijski, kako kaže i Augustin u poslanici protiv donatista Vincentija.[5] Ipak zbog toga u Svetom pismu ništa ne propada jer u njemu nije pod duhovnim značenjem sadržano ništa potrebno vjeri što na nekom drugom mjestu to isto Sveto pismo ne bi očevidno iznosilo u doslovnom smislu.

Na drugi razlog treba reći da ono troje: povijest, etiologija i analogija pripada jedino doslovnom smislu. Povijest je naime, kako izlaže sam Augustin,[6] kada se nešto prikazuje jednostavno, etiologija je kad se navodi uzrok rečenoga, npr. kad je Gospod kod Mateja 19, 8 iznio uzrok zašto je Mojsije dopustio slobodu otpuštanja žene, naime zbog tvrdoće njihova srca, a analogija je kad se pokazuje da se istina jednog teksta Svetog pisma ne protivi istini drugoga. Za tri duhovna značenja između ona četiri uzima se samo alegorija. Tako i Hugo de Sancto Victore pod alegorijsko značenje uvrštava i anagogijsko navodeći u 3. knjizi *Sentencija*[7] samo tri značenja, naime povijesno, alegorijsko i tropologijsko.

Na treći razlog treba reći da je paraboličko (preneseno) značenje sadržano u doslovnom. Riječima se naime nešto označuje u pravom smislu, a nešto u slikovitom, te doslovno značenje nije sama slika, nego ono što je slikovito prikazano. Jer kada Sveto pismo spominje Božju ruku, doslovni smisao nije to da je u Boga takav tjelesni ud, već

4 Gl. 31 n. 42; ML 32, 844
5 Poslanica 93, gl. 8; ML 33, 334
6 Na citiranome mjestu
7 De Scripturis et Scriptoribus sacris c. 3; ML 175, 11

ono što se tim udom označava, naime djelotvorna snaga. Odatle je očevidno da se u doslovnom smislu Svetog pisma nikada ne može kriti zabluda.

PITANJE 2.

podijeljeno na tri članka

O BOGU. DA LI BOG POSTOJI?

Budući dakle da je glavna svrha toga svetog učenja širiti spoznaju o Bogu, i to ne samo s obzirom na to što je on po sebi nego i s obzirom na to što je on početak i svršetak stvari, a posebno razumskog stvorenja, kako je očito iz rečenoga (pit. 1, čl. 7), pristupajući izlaganju tog učenja prvo ćemo raspravljati o Bogu (1. dio), drugo, o težnji razumskog stvorenja prema Bogu (2. dio), a treće, o Kristu, koji nam je, ukoliko je čovjek, putokaz težnje prema Bogu (3. dio).

Raspravljanje o Bogu bit će podijeljeno na tri dijela. Prvo ćemo naime razmatrati ono što pripada biti Boga, drugo, ono što pripada razlici Osoba (pit. 27), a treće, ono što pripada nastanku stvorenja iz Boga (Pit. 14).

S obzirom na bit Boga prvo treba razmotriti da li Bog postoji, drugo, kakav je ili, radije, kakav nije (pit. 3.), a treće, trebat će razmotriti ono što se odnosi na njegovo djelovanje, naime na znanje, volju i moć (pit. 14).

U vezi s prvim javljaju se tri pitanja:

Prvo: Je li samo po sebi očito da Bog postoji?

Drugo: Može li se to dokazati?

Treće: Postoji li Bog?

Članak 1

Je li samo po sebi očito da Bog postoji?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da je samo po sebi očito da Bog postoji.

1. Ono naime nazivamo očitim po sebi čega nam je spoznaja prirodno usađena kako je to jasno kod osnovnih na-

čela. A, kako kaže Damaščanin u početku svoje knjige[1]: *Svima je prirodno usađena spoznaja da Bog postoji.* Dakle, po sebi je očito da Bog postoji.

2. Osim toga, kaže se da je po sebi očito ono što se smjesta spoznaje kad su poznati izrazi, kako je to jasno kod prvih počela. To Filozof u 1. knjizi *Druge analitike*[2] pripisuje prvim načelima dokazivanja. Kad se naime zna što je cjelina a što dio, odmah se zna da je svaka cjelina veća od svojeg dijela. Tako, ako se shvati što označuje to ime Bog, odmah se uviđa da Bog postoji. Tim se naime imenom označuje ono od čega se ne može navesti ništa veće. A ono što postoji u zbilji i u umu veće je od onoga što postoji samo u umu. Stoga budući da se to ime Bog, kad ga shvatimo, odmah javlja u umu, odatle slijedi da postoji i u zbilji. Dakle, postojanje Boga očito je po sebi.

3. Osim toga, po sebi je očito da postoji istina, jer tko poriče postojanje istine ipak priznaje da ona postoji. Ako naime istina ne postoji, istina je to da ona ne postoji. Ako je pak nešto istinito, potrebno je da istina postoji. Ivan 14, 6 kaže: *Ja sam put, istina i život.* Dakle, postojanje Boga očito je po sebi.

Ali, suprotno tome, nitko ne može zamisliti suprotnost onoga što je po sebi očito, kako je prema Filozofu u 4. knjizi *Metafizike*[3] i u 1. knjizi *Druge analitike*[4] jasno o prvim načelima dokazivanja. No suprotnost Božjeg postojanja može se zamisliti prema riječima Psalma 52, 1: *Bezumnik reče u srcu: »Nema Boga!«* Dakle, postojanje Boga nije po sebi očito.

ODGOVARAM: Treba reći da se na dva načina dešava da nešto po sebi očito postoji. Na jedan način, u sebi, a ne za nas, i na drugi, u sebi i za nas. Neka je naime rečenica time po sebi očita što je predikat uključen u pojam subjekta, npr. *Čovjek je živo biće,* jer *živo biće* pripada pojmu čovjek. Ako je dakle značenje subjekta i predikata svima poznato, rečenica će svima biti po sebi očita, kako se vidi kod

1 De fide orthodoxa (O pravoj vjeri), knj. 1, gl. 1; MG 94, 789; gl. 3; MG 94, 793
2 Gl. 3 n. 4; 72 b 18
3 III gl. 3 n. 7; 1005 b 11
4 10 n. 7; 76 b 23

temeljnih načela dokazivanja, kojih su izrazi neki opći pojmovi koje svatko dobro poznaje, npr. biće i nebiće, cjelina i dio, i tome slično. Ako pak nekima ne bude poznato značenje predikata i subjekta, rečenica će doduše, koliko je do nje, biti po sebi razumljiva, ali ipak ne za one koji ne poznaju njezin subjekt i predikat. I zato se dešava, kako kaže Boetije u knjizi *O sedmicama,*[5] da su neki pojmovi općeniti i po sebi očiti samo za mudrace, npr. *Bestjelesne stvari ne zapremaju prostor.*

Kažem dakle da je ova rečenica: Bog postoji, koliko je do nje, po sebi očita, jer se predikat izjednačuje sa subjektom. Bog je naime svoj vlastiti bitak, kako će se pokazati niže (pit. 3, čl. 4). No budući da mi o Bogu ne znamo što je on, za nas ta rečenica nije po sebi očita, već treba da bude dokazana onim što je nama poznatije, a po prirodi je manje poznato, naime učincima.

Na prvi dakle razlog treba reći da nam je spoznaja o postojanju Boga od prirode usađena općenito i nekako nejasno, ukoliko je Bog ljudska sreća. Čovjek naime prirodno želi sreću, a što čovjek prirodno želi, to on prirodno i spoznaje. Ali to ne znači jednostavno spoznati da Bog postoji, kao što spoznati da netko dolazi ne znači spoznati Petra, makar taj koji dolazi bio Petar. Mnogi naime savršenim ljudskim dobrom, koje je sreća, smatraju bogatstvo, neki pak užitke, a neki štogod drugo.

Na drugi razlog treba reći: Možda onaj koji čuje to ime *Bog* ne shvaća da ono označuje nešto od čega se ne može zamisliti ništa veće jer su neki mislili da je Bog tijelo. No uzmimo da svatko shvaća da se tim imenom *Bog* označuje ono što se kaže, naime ono od čega se ne može zamisliti ništa veće, ipak zbog toga ne slijedi da svatko shvaća da to što se označuje tim imenom postoji u prirodi, nego samo u poimanju uma. A ne može se ni zaključiti da je u zbilji ako se ne prihvati to da je u zbilji nešto od čega se ne može zamisliti ništa veće. To ne prihvaćaju oni koji tvrde da Bog ne postoji.

Na treći razlog treba reći: Da postoji istina općenito, to je po sebi očito, ali da postoji prvotna istina, to nije po sebi očito za nas.

5 ML 64, 1311

Članak 2

Može li se dokazati da Bog postoji?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da se ne može dokazati da Bog postoji.

1. Postojanje naime Boga članak je vjere. Ali ono što pripada vjeri ne može se dokazati jer dokazivanje stvara znanje, a vjera se odnosi na ono što nije očevidno, kako se vidi po riječima Apostola u poslanici Hebrejima 11, 1. Dakle, postojanje Boga ne može se dokazati.

2. Osim toga, središnji pojam dokazivanja jest *ono što nešto jest.* Ali o Bogu ne možemo znati *što je,* nego samo što nije, kako kaže Damaščanin[1]. Stoga postojanje Boga ne možemo dokazati.

3. Osim toga, kad bi se postojanje Boga i moglo dokazati, to bi bilo samo po njegovim učincima. Ali njegovi učinci nisu srazmjerni s njime jer je on neograničen, a učinci su ograničeni. Između ograničenoga pak i neograničenoga nema srazmjera. Budući dakle da se uzrok ne može dokazati učinkom koji bi mu bio srazmjeran, čini se da se postojanje Boga ne može dokazati.

Ali tome se protivi ono što govori Apostol u poslanici Rimljanima 1, 20: *Božja se nevidljiva svojstva opažaju upoznata po njihovim djelima.*[2] No to ne bi bilo moguće kad se po djelima ne bi moglo dokazati da Bog postoji. Prvo je naime što o nečemu treba znati: da li to postoji?

ODGOVARAM: Treba reći da je dokazivanje dvojako. Jedno je ono koje ide od uzroka i zove se *propter quid.* Ono općenito polazi od prvotnoga. Drugo ide od učinaka i naziva se dokazivanjem *quia.* To polazi od onoga što je prvotno za nas. Budući naime da nam je neki učinak očevidniji od njegova uzroka, preko učinaka dolazimo do spoznaje uzroka. Iz bilo pak kojeg učinka može se dokazati da postoji njegov vlastiti uzrok (no ipak ukoliko su nam njegovi učinci poznatiji od njega) jer, budući da učinci zavise od uzroka, postavimo li učinak, nužno je da mu prethodi

1 O pravoj vjeri, knj. I gl. 4; MG 94, 800
2 Citat je nešto skraćen.

uzrok. Zato se postojanje Boga, premda nije za nas po sebi očito, može dokazati po učincima koji su nam poznati.

Na prvi dakle razlog treba reći da postojanje Boga i drugo takvo što nam o Bogu može biti poznato po prirodnom razumu kako se kaže u poslanici Rimljanima 1, 19, ne pripada u članke vjere, nego u njihov uvod. Vjera naime tako pretpostavlja prirodnu spoznaju kao što milost prirodu i savršenstvo nešto usavršivo. Ipak ništa ne sprečava da ono, što se samo po sebi može dokazati i doznati, netko tko ne shvaća dokazivanje primi kao predmet vjerovanja.

Na drugi razlog treba reći: Kad se uzrok dokazuje pomoću učinka, potrebno je, da bi se dokazalo postojanje uzroka, služiti se umjesto definicijom uzroka učinkom. A to se najčešće dešava kad se radi o Bogu. Da bismo naime dokazali postojanje nečega, potrebno je kao središnji problem uzeti *što označuje ime?* a ne *što nešto jest?* jer pitanje *što je?* dolazi iza pitanja *da li je?* Bogu se, kako ćemo kasnije pokazati (pit. 13, čl. 1), imena pridijevaju po učincima. Zato, dokazujući postojanje Boga pomoću učinka, možemo kao središnji problem uzeti što znači to ime *Bog.*

Na treći razlog treba reći da se pomoću učinaka koji nisu srazmjerni uzroku ne može imati savršena spoznaja tog uzroka, ali nam se ipak iz bilo kojeg učinka, kako je rečeno, može očevidno dokazati postojanje njegova uzroka. I tako se iz Božjih učinaka može dokazati njegovo postojanje iako ga pomoću njih ne možemo savršeno spoznati u njegovoj biti.

Članak 3

Postoji li Bog?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da Bog ne postoji.

1. Ako naime od dvije suprotnosti jedna bude neograničena, druga će biti potpuno uništena. A upravo se to misli kod ovog imena *Bog,* naime da je on neko neograničeno dobro. Kad bi dakle Bog postojao, ne bi bilo nikakvog zla. Međutim, u svijetu se nalazi zlo. Dakle, Bog ne postoji.

2. Osim toga, što se može ostvariti s manje počela, ne

zbiva se s više njih. Ali čini se da se sve što se javlja u svijetu može ostvariti pomoću drugih počela ako se pretpostavi da Bog ne postoji. Sve naime što je prirodno svodi se na počelo koje je priroda, a ono što nastaje slobodnom odlukom svodi se na počelo koje je ljudski razum ili volja. Nema dakle nikakve potrebe smatrati da Bog postoji.

Ali tome se protivi ono što u *Izlasku* 3, 14 kaže Bog osobno: *Ja sam koji jesam.*

ODGOVARAM: Treba reći da ima pet putova kojima se može dokazati postojanje Boga.

Prvi je i očevidniji od drugih onaj put koji se uzima iz područja kretanja. Sigurno je naime i osjetilima utvrđeno da se na ovom svijetu neke stvari pokreću. Sve pak što se pokreće pokretano je od drugoga. A doista ništa se ne pokreće nego po tome što je u stanju mogućnosti u odnosu na ono prema čemu se pokreće. Pokretanje pak vrši ono što se nalazi u stanju zbilje. Pokretati naime nije ništa drugo nego izvoditi nešto iz mogućnosti u zbilju. Iz mogućnosti pak izvesti nešto u zbilju može samo neko zbiljsko biće. Tako toplina u zbilji, u obliku vatre, djeluje da drvo koje je toplo u mogućnosti postane toplo u zbilji i zato ga pokreće i mijenja. No nije moguće da ista stvar istodobno bude i u zbilji i u mogućnosti s obzirom na isto, nego samo s obzirom na različite stvari. Što je naime toplo u zbilji ne može istodobno biti toplo u mogućnosti, nego je istodobno u mogućnosti hladno. Nemoguće je dakle da nešto bude u istom pogledu i na isti način pokretač i predmet pokretanja, odnosno da samo sebe pokreće. Sve dakle što se pokreće treba da bude pokretano od drugoga. Stoga, ako se ono od čega je nešto pokretano i samo pokreće, treba da je i ono pokretano od drugoga, a to opet od drugoga. No nije moguće tako ići do beskonačnosti jer tako ne bi bilo nekog prvog pokretača i, dosljedno tome, niti drugoga nekoga pokretača, jer drugi pokretači pokreću samo zato što su pokretani od prvog pokretača: tako štap pokreće samo zato što ga pokreće ruka. Potrebno je dakle doći do nekog prvog pokretača kojega ne pokreće nitko. A svi smatraju da je to Bog.

Drugi je put uzet iz pojma proizvodnog uzroka *(causa efficiens).* Nalazimo naime da u ovom svijetu osjetilnih bi-

ća postoji red proizvodnih uzroka, ali se ipak ne nalazi niti je moguće da nešto bude proizvodni uzrok sebe, jer bi tako postojalo prije samog sebe, što je nemoguće. No nije moguće u proizvodnim uzrocima ići u beskonačnost. U svim naime sređenim proizvodnim uzrocima prvi je član uzrok srednjega, a srednji je uzrok posljednjega, bilo da ima više srednjih članova ili samo jedan. Ukloni li se pak uzrok, uklanja se i učinak. Stoga, ako u proizvodnim uzrocima ne bude prvog člana, neće biti ni posljednjeg ni srednjeg. No ako se u proizvodnim uzrocima ide do beskonačnosti, neće biti prvog proizvodnog uzroka, pa tako neće biti ni posljednjeg učinka niti srednjih proizvodnih uzroka, što je očito krivo. Stoga je nužno prihvatiti neki prvi proizvodni uzrok koji svi nazivaju Bogom.

Treći je put uzet iz mogućega i nužnoga, a on je ovakav: Među stvarima nalazimo neke koje mogu biti i ne biti, jer se dešava da se neke rađaju i propadaju i, dosljedno tome, mogu biti i ne biti. Nemoguće je pak da je sve takvo postojalo oduvijek jer ono što može ne biti katkada ne postoji. Ako dakle sve može ne biti, nekoć u svijetu nije bilo ničega. No kad bi to bilo istinito, ne bi ni sada bilo ničega, jer ono što nije počinje postojati samo po nečemu što jest. Ako dakle nije bilo nikakvog bića, bilo je nemoguće da nešto počne postojati, pa tako ni sada ne bi bilo ničega, a to je očevidno krivo. Nisu dakle sva bića samo moguća, već treba da u svijetu bude i nečeg nužnog. Sve pak nužno ili prima uzrok svoje nužnosti odrugud ili ga ne prima. No nije moguće da se kod stvari koje imaju uzrok svoje nužnosti ide u beskonačnost kao što ni u proizvodnim uzrocima, kako sam već dokazao. Stoga je potrebno prihvatiti nešto što je nužno po sebi i ne prima uzrok svoje nužnosti odrugud, nego je nužnost za druge stvari, a to svi zovu Bogom.

Četvrti se put uzima iz stupnjeva koji se nalazi u stvarima. Pronalazi se naime u stvarima nešto više i manje dobro i istinito i plemenito, a tako je i s drugim takvim svojstvima. Ali *više* i *manje* navodi se o različitim stvarima prema tome kako se različito približavaju nečemu što postoji u najvećem stupnju. Tako je više toplo ono što se približava toplome u najvećem stupnju. Postoji dakle nešto što je najistinitije i najbolje i najplemenitije i, dosljedno tome,

biće u najvećem stupnju, jer što je istinito o najvećem stupnju, to je biće u najvećem stupnju, kako se kaže u 2. knjizi *Metafizike*.[1] Ono pak što se u nekom rodu naziva takvim u najvećem stupnju uzrok je svega što pripada tom rodu. Tako je vatra, koja je topla u najvećem stupnju, uzrok svega toploga, kako se kaže u istoj knjizi.[2] Postoji dakle nešto što je svim bićima uzrok postojanja, dobrote i bilo kojeg savršenstva, a to zovemo Bogom.

Peti se put uzima iz upravljanja stvarima. Vidimo naime da neke stvari koje nemaju moć spoznaje, naime prirodna tijela, djeluju poradi nekog cilja. To se pokazuje u tome što uvijek ili vrlo često djeluju na isti način da bi postigle ono što je najbolje. Iz toga je očevidno da do cilja ne stižu slučajno, nego namjerno. Ono pak što nema moć spoznaje teži prema cilju samo ako je usmjeravano od nekoga koji spoznaje i shvaća, kao što strijelu usmjerava strijelac. Postoji dakle neko umno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema nekom cilju, a to biće nazivamo Bogom.

Na prvi dakle razlog treba reći onako kako kaže Augustin u *Enchiridionu*[3]: Budući da je beskrajno dobar, Bog ne bi nikad dopustio da u njegovim djelima bude ikakvo zlo kad ne bi bio tako svemoguć i dobar da čak i od zla učini dobro. Beskrajnoj dakle Božjoj dobroti treba pripisati to što dopušta postojanje zala kako bi iz njih izvukao dobra.

Na drugi razlog treba reći: Budući da priroda zbog određenog cilja djeluje pod vodstvom nekog višeg pokretača, nužno je i ono što se zbiva u prirodi svesti na Boga kao na prvi uzrok. Na sličan način i ono što se zbiva po slobodnoj volji treba svesti na neki viši uzrok, koji nije ni ljudski razum ni volja jer je to dvoje nestalno i nesigurno. A sve što je nestalno i što može izostati treba, kako sam već pokazao, svesti na neko prvo nepokretno i po sebi nužno počelo.

1 I gl. 1 n. 5. 993 b 30
2 Na istome mjestu 993 b 25
3 Gl, 11; ML 40, 236. Potpun je naslov djela: Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate (Priručnik za Laurencija ili O vjeri, nadi i ljubavi).

PITANJE 3.

podijeljeno na osam članaka

BOŽJA JEDNOSTAVNOST

Kad se o nečemu sazna da li postoji, preostaje da se ispita kako postoji da bi se spoznala njegova priroda. Ali budući da o Bogu ne možemo znati što je on, nego što nije, ne možemo o njemu istraživati kako postoji, nego kako ne postoji. Prvo, dakle, treba razmatrati kako on ne postoji, drugo, kako ga spoznajemo (pit. 12), a treće, kako se naziva (pit. 13).

A može se pokazati kako Bog nije ako se ukloni od njega ono što mu ne pristaje, npr, složenost, kretanje i drugo tome slično. Prvo dakle ispitujmo njegovu jednostavnost, po kojoj se uklanja od njega složenost. A budući da su u tjelesnim bićima jednostavne stvari nesavršene i nepotpune, kao drugo ispitivat ćemo njegovu savršenost (pit. 4), kao treće beskonačnost (pit. 7), kao četvrto nepromjenljivost (pit. 9), a kao peto jedinstvo.

O njegovoj jednostavnosti postavljamo ovih osam pitanja:

Prvo: Je li Bog tijelo?

Drugo: Je li u njemu složenost oblika i materije?

Treće: Je li u njemu složenost štastva (quidditas), odnosno biti i prirode, i subjekta?

Četvrto: Je li u njemu složenost biti i bitka?

Peto: Je li u njemu složenost roda i razlike?

Šesto: Je li u njemu složenost subjekta i akcidencije?

Sedmo: Je li na bilo koji način složen ili je potpuno jednostavan?

Osmo: Ulazi li u složenost s drugim bićima?

Članak 1

Je li Bog tijelo?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da je Bog tijelo.

1. Tijelo je naime ono što ima tri dimenzije. A Sveto pismo pridaje tri dimenzije Bogu. Kaže se naime u knjizi o Jobu 11, 8: Od neba je više: što još da učiniš? Od Šeola (Podzemlja) dublje: što još da mudruješ? Duže je od zemlje — šire je od mora! Bog je dakle tijelo.

2. Osim toga, sve što ima lik jest tijelo jer je lik kvalitet koji se odnosi na kvantitet. No čini se da Bog ima lik jer je napisano u *Postanku* 1, 26: *Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična.* Lik se naime naziva slikom prema riječima u poslanici Hebrejima 1, 3: *koji je odsjev njegova sjaja i otisak njegove biti,* tj. slika. Bog je dakle tijelo.

3. Osim toga, tijelo je sve što ima tjelesne dijelove. No tjelesne dijelove pridaje Bogu Sveto pismo. Kaže se naime kod Joba 40, 4: *Zar ti mišica snagu Božju ima?* a u Psalmu 33, 16: *Oči Gospoda gledaju pravedne* i u Psalmu 117, 16: *Jahvina se proslavi desnica.* Bog je dakle tijelo.

4. Osim toga, određeni položaj pristaje samo tijelu. No ono što se odnosi na položaj tijela govori se u Svetom pismu o Bogu. Kaže se naime kod Izaije 6, 1: *Vidjeh Gospoda gdje sjedi* i kod Izaije 3, 13: *Ustade Gospod da sudi.* Bog je dakle tijelo.

5. Osim toga, ništa ne može biti prostorna točka odlaska ili dolaska ako nije tijelo ili nešto tjelesno. Ali se u Svetom pismu kaže da je Bog prostorna točka dolaska prema riječima Psalma 33, 6: *Pristupite k njemu i prosvijetlite se,* a točka odlaska prema riječima Jeremije 17, 13: *Koji se odmetnu od tebe, bit će u prah upisani.* Bog je dakle tijelo.

Ali tome se protivi ono što se kaže u Ivanovu evanđelju 4, 24: *Bog je duh.*

ODGOVARAM: Treba odrešito tvrditi da Bog nije tijelo. To se može dokazati sa tri razloga. Prvo, zato što se nijedno tijelo ne pokreće ako nije pokretano. To se očevidno vidi kad se navode pojedini slučajevi. No već je prije (pit. 2,

čl. 3) dokazano da je Bog nepokretni prvi pokretač *(primum movens immobile)*. Stoga je očito da Bog nije tijelo.

Drugo, jer je potrebno da ono što je prvo biće bude u zbilji, a nikako u stanju mogućnosti. Iako naime u jednom istom biću, koje iz stanja mogućnosti prelazi u zbilju, može mogućnost biti prije zbilje po vremenu, ipak općenito zbilja je prije nego mogućnost, jer što je u stanju mogućnosti, to pretvara u zbilju samo biće koje je već u zbilji. No pokazano je gore (na istome mjestu) da je Bog prvo biće. Nemoguće je dakle da u Bogu bude nešto u stanju mogućnosti. Svako je pak tijelo u stanju mogućnosti jer ono što je neprekidno kao takvo djeljivo je u beskonačnost. Nemoguće je dakle da Bog bude tijelo.

Treće, jer je Bog ono što je među bićima najplemenitije, kako je jasno po onome što je rečeno (na istome mjestu). Nemoguće je pak da najplemenitije među bićima bude neko tijelo. Tijelo je naime živo ili neživo. Očito je pak da je živo tijelo plemenitije od neživoga. No živo tijelo ne živi zato što je tijelo, jer bi tako živjelo svako tijelo. Treba dakle da živi pomoću nečega drugoga kao što naše tijelo živi djelovanjem duše. Ono pak čijim djelovanjem tijelo živi, plemenitije je od samog tijela. Nemoguće je dakle da Bog bude tijelo.

Na prvi dakle razlog treba reći: Sveto pismo prikazuje nam, kako je gore rečeno (pit. 1, čl. 9), duhovne i božanske stvari pod tjelesnim slikama. Zato kada pridaje Bogu tri dimenzije, pod slikom tjelesne količine označuje količinu njegove moći. Tako pomoću dubine označuje njegovu sposobnost spoznaje skrovitih stvari, pomoću visine izvanrednu moć nad svime, pomoću duljine trajanje njegova bitka, a pomoću širine izljev ljubavi prema svemu. Ili pak, kako kaže Dionizije u 9. glavi knjige *O Božjim imenima,*[1] pod dubinom Boga razumijeva se neshvatljivost njegove biti, pod duljinom djelovanje njegove moći koja prodire u sve, pod širinom pak njegova rasprostranjenost po svemu, tj. u smislu da se sve nalazi pod njegovom zaštitom.

Na drugi razlog treba reći: Kaže se da je čovjek stvoren na sliku Boga, ali ne po tijelu, već po onome čime čovjek nadvisuje druga bića. Zato se, pošto je u *Postanku* 1, 26 re-

1 5; MG 3, 913

čeno: *Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična* dodaje *da bude gospodar ribama morskim.* A čovjek nadvisuje sva živa bića razumom i umom. Stoga je čovjek na priliku Božju po umu i razumu koji su bestjelesni.

Na treći razlog treba reći da se u Svetom pismu Bogu pridaju dijelovi tijela radi njihovih djelatnosti po nekoj sličnosti. Na primjer, djelovanje oka je gledanje, pa stoga kad se kaže Božje oko, to označuje njegovu sposobnost da vidi umnim, a ne osjetilnim načinom. Slično je i s drugim dijelovima tijela.

Na četvrti razlog treba reći da se i ono što se tiče položaja tijela pripisuje Bogu samo po nekoj sličnosti. Tako se kaže da sjedi zbog svoje nepomičnosti i ugleda, a da stoji zbog svoje snage da ametice porazi sve što mu se suprotstavi.

Na peti razlog treba reći da se k Bogu ne pristupa tjelesnim koracima, jer je on svagdje, nego osjećajima duše, pa se na isti način odlazi od njega. I tako pristup i odlazak pod slikom mjesnog pokreta označuju duhovno čuvstvo.

Članak 2

Je li u Bogu složenost oblika i materije?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da je u Bogu složenost oblika i materije.

1. Sve naime što ima dušu složeno je od materije i oblika jer je duša oblik tijela. Ali Sveto pismo pridaje dušu Bogu. Iznosi se to u poslanici Hebrejima 10, 38 preko Božje osobe: *Moj će pravednik živjeti od vjere; ako li otpadne, duša moja neće nalaziti zadovoljstva u njemu.* Bog je dakle složen od materije i oblika.

2. Osim toga, srdžba, veselje i drugo takvo jesu stanja složenog bića, kako se kaže u 1. knjizi djela *O duši.*[1] Ali takva se stanja u Svetom pismu pridaju Bogu. Kaže se naime u Psalmu 105, 40: *Na svoj narod Jahve srdžbom planu.* Bog je dakle složen od materije i oblika.

3. Osim toga, materija je početak individuacije. Ali čini

1 Gl. 1 n. 9; 403 a 3

se da je Bog individuum jer se ne pririče mnogim subjektima. Složen je dakle od materije i oblika.

Ali, protivno tome, svaka je složenica od materije i oblika tijelo. Prostorni kvantitet prvi je stalni atribut materije. No, kako je izloženo (u prethodnom članku), Bog nije tijelo. Nije dakle složen od materije i oblika.

ODGOVARAM: Treba reći da je nemoguće da u Bogu bude materija.

Prvo, zato što je materija ono što je u stanju mogućnosti. Dokazano je pak (na istome mjestu) da je Bog čista zbilja (actus purus) i da nema u sebi ništa od stanja mogućnosti. Stoga je nemoguće da Bog bude složen od materije i oblika.

Drugo, zato što je svaka složenica materije i oblika savršena i dobra po svojem obliku. Stoga treba da bude dobra po učešću, s obzirom na to što materija ima u obliku učešća. Prvo pak što je dobro i najbolje, a to je Bog, nije dobro po učešću, jer dobro po biti prethodi dobru po učešću. Stoga je nemoguće da Bog bude složen od materije i oblika.

Treće, jer svaki djelatnik djeluje pomoću svojeg oblika. Zato, kako se nešto odnosi prema svojem obliku, tako se odnosi i prema svojem djelovanju. Ono dakle što je prvo i što djeluje samo po sebi treba da bude najprije i da bude oblik po sebi. A Bog je prvi djelatnik jer je prvi proizvodni uzrok, kako je već pokazano (pit. 2, čl. 3). On je dakle po svojoj biti oblik, a nije složen od materije i oblika.

Na prvi dakle razlog treba reći da se Bogu pridaje duša po sličnosti djelovanja. Kada sebi nešto želimo, to potječe iz naše duše. Zato se kaže da je ugodno Božjoj duši ono što je ugodno njegovoj volji.

Na drugi razlog treba reći da se srdžba i takva duševna stanja pridaju Bogu zbog sličnosti učinka. Zato naime što je svojstvo srditoga kažnjavati, Božja se kazna metaforički naziva srdžbom.

Na treći razlog treba reći da oblici koje može primiti materija postaju individualni po njoj samoj, koja ne može biti u nečem drugom jer je ona kao podloga prvi subjekt. Oblik, naprotiv, nema li kakve druge zapreke, može biti primljen od više subjekata. Ali onaj oblik koji ne može biti

primljen od materije, nego postoji sam po sebi, postaje individualan upravo time što ne može biti prihvaćen u drugom subjektu. A takav je oblik Bog. Stoga ne slijedi da on ima neku materiju.

Članak 3

Je li Bog isto što i njegova bit ili priroda?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da Bog nije isto što i njegova bit ili priroda.

1. Ništa naime ne postoji u sebi samome. Ali za Božju bit ili prirodu, koja je božanstvo, kaže se da je u Bogu. Dakle čini se da Bog nije isto što i njegova bit ili priroda.

2. Osim toga, učinak sliči svojem uzroku jer sve što djeluje proizvodi ono što mu je slično. Ali u stvorenim stvarima tvorevina nije isto što i njezina priroda. Čovjek naime nije isto što i njegova čovječnost. Dakle ni Bog nije isto što i njegovo božanstvo.

Suprotno tome, o Bogu se kaže da je život, a ne samo da je živ, kako je očito iz Ivanova evanđelja 14, 6: *Ja sam put, istina i život.* Kako se život odnosi prema živome, tako i božanstvo prema Bogu. Dakle, Bog je baš samo božanstvo.

ODGOVARAM: Treba reći da je Bog isto što i njegova bit ili priroda. Da bi se to shvatilo, treba znati da je u stvarima složenima od materije i oblika potrebno da se razlikuju priroda ili bit i tvorevina. Bit naime ili priroda obuhvaća u sebi samo ono što je sadržano u definiciji vrste. Tako *čovječnost* obuhvaća u sebi ono što je sadržano u definiciji čovjeka. Čovjek je po tome čovjek, a čovječnost označava to, naime da je čovjek čovjek. Ali individualna materija sa svim akcidencijama koje je čine individualnom ne ulazi u definiciju vrste. Ne ulazi naime u definiciju čovjeka ovo meso i ove kosti niti bjelina li crnina niti išta takvo. Stoga ovo meso i ove kosti i akcidencije koje određuju tu materiju nisu obuhvaćeni pojmom čovječnost. A ipak su obuhvaćene onim što je čovjek. Stoga ono, što je čovjek, ima u sebi nešto, što nema čovječnost. I zato čovjek i čovječnost nisu potpuno ista stvar, nego čovječnost ima značenje formalnog dijela čovjeka, jer se načela koja stvaraju defi-

nicije odnose formalno prema materiji koja daje individualnost.

U onim dakle bićima koja nisu složena od materije i oblika, u kojima individuacija ne nastaje pomoću individualne materije, tj. pomoću ove određene materije, nego sami oblici postaju individualni po sebi, treba da ti oblici budu podloga čvrste tvorevine. Zato se u njima tvorevine kao podloga ne razlikuju od prirode. I tako, budući da Bog nije složen od materije i oblika, kako je pokazano (čl. 2), treba da Bog bude svoje božanstvo, svoj život i što se god drugo takvo o njemu ističe.

Na prvi dakle razlog treba reći: O jednostavnim stvarima možemo govoriti samo kao o složenima, od kojih primamo spoznaju. I zato govoreći o Bogu služimo se konkretnim izrazima da označimo njegovo postojanje, jer kod nas postoje samo složena bića, a apstraktnim se izrazima služimo da označimo njegovu jednostavnost. To što se kaže da u Bogu postoji božanstvo ili život ili drugo što takvo treba pripisati razlici u shvaćanju našeg uma, a ne kakvoj stvarnoj razlici.

Na drugi razlog treba reći: Božji učinci slični su mu ne savršeno, nego koliko mogu. A nedostatku sličnosti pripada i to da se ono što je jednostavno i jedno može prikazati samo pomoću mnogo stvari. I tako se u njima stvara složenost iz koje proizlazi da u njima nije isto tvorevina što i priroda.

Članak 4

Je li u Bogu isto bit i bitak?

Kod četvrtog je članka ovakav postupak: Čini se da u Bogu nije isto bit i bitak.

1. Kad bi to bilo tako, ništa se Božjem bitku ne bi dodavalo. Ali bitak kojemu se ništa ne dodaje opći je bitak koji se pririče svim stvarima. Slijedi dakle da je Bog opće biće koje se može priricati svemu. No to je krivo prema riječima Mudrosti 14, 21: *Ljudi su neizrecivo ime Božje prenijeli na kamenje i na drvlje.* Božji dakle bitak nije njegova bit.

2. Osim toga, o Bogu možemo znati *da li postoji,* kako je

gore (pit. 2, čl. 2) već rečeno, ali ne možemo znati *što je*. Stoga nije isto Božji bitak i njegova *bit*, odnosno štastvo ili priroda.

Ali tome se protivi ono što kaže Hilarije u 7. knjizi djela *O Trojstvu:*[1] *Bitak u Bogu nije akcidencija nego čvrsta istina.* Ono dakle što je čvrsto u Bogu, to je njegov bitak.

ODGOVARAM: Treba reći da Bog nije samo svoja bit, kako je pokazano (čl. 3) nego i svoj bitak. To se može dokazati na mnogo načina.

Prvo, što je god u nečemu osim njegove biti treba da bude prouzrokovano ili od počela biti, kao što vlastite akcidencije proistječu iz vrste, npr. sposobnost smijanja proistječe iz čovjeka i prouzrokovana je bitnim počelima vrste, ili treba da bude prouzrokovano nečim vanjskim, kao što je toplina u vodi prouzrokovana vatrom. Ako je dakle sam bitak stvari nešto drugo nego njezina bit, potrebno je da bitak te stvari bude prouzrokovan nečim vanjskim ili bitnim počelima te iste stvari. No nemoguće je da bitak bude prouzrokovan samo bitnim načelima stvari, jer nijedna stvar ne može biti sebi uzrokom postojanja ako ima uzrokovan bitak. Ono dakle, čega je bitak nešto drugo nego bit, treba da ima bitak prouzrokovan od drugoga. Ali to se ne može kazati o Bogu jer tvrdimo da je Bog prvi proizvodni uzrok. Nemoguće je dakle da u Bogu jedno bude njegov bitak, a drugo njegova bit.

Drugo, jer je postojanje zbiljnost svakog oblika ili prirode. Dobrota ili čovječnost ne izriče se kao zbiljska ukoliko ne navedemo da ona postoji. Treba dakle da sam bitak stoji prema biti, koja je drugo nego on, kao sama zbilja prema mogućnosti. Stoga, budući da u Bogu nema ničega u stanju mogućnosti, kako je pokazano gore (čl. 1), slijedi da u njemu bit nije drugo nego njegov bitak. Njegova je dakle bit njegov bitak.

Treće, jer kao što je ono što ima vatru, a nije vatra, vatreno po učešću, tako je ono što ima bitak, a nije bitak, biće po učešću. No Bog je vlastita bit, kako je već (čl. 3) dokazano. Ako dakle on ne bude vlastiti bitak, bit će biće po učešću, a ne po bitku. Stoga neće biti prvo biće, a to je bes-

1 § 11; ML 10, 208

misleno tvrditi. Bog je dakle vlastiti bitak, a ne samo vlastita bit.

Na prvi dakle razlog treba reći: *Nešto čemu se ništa ne dodaje* može se shvatiti dvojako. Na jedan način da tome odgovara da mu se ništa ne dodaje, kao što nerazumnoj životinji odgovara da bude bez razuma. Na drugi se način shvaća nešto čemu se ništa ne dodaje, jer tome ne odgovara da mu se nešto dodaje. Tako je životinja uzeta općenito bez razuma jer životinji općenito ne odgovara da ima razum. Ali pojam životinje ne isključuje da bude bez razuma. Biti dakle bez dodatka na prvi način jest božanski bitak, a biti bez dodatka na drugi način jest općeniti bitak.

Na drugi razlog treba reći da se glagol *biti* shvaća na dva načina. Na jedan način označuje čin postojanja, a na drugi sponu rečenice koju duh oblikuje spajajući predikat sa subjektom. Shvatimo li glagol *biti* na prvi način, ne možemo upoznati Božji bitak kao što ni njegovu bit, nego samo na drugi način. Znamo naime da je ova rečenica koju oblikujemo o Bogu kad kažemo: *Bog jest,* istinita. A to znamo iz njegovih učinaka, kako je gore (pit. 2, čl. 2) već rečeno.

Članak 5

Je li Bog sadržan u nekom rodu?

Kod petog je članka ovakav postupak: Čini se da je Bog sadržan u nekom rodu.

1. Supstancija je naime biće koje po sebi samostalno postoji. A to najviše pristaje Bogu. Dakle Bog je sadržan u rodu supstancije.

2. Osim toga, svaka se stvar mjeri nečim iz svoga roda: tako duljine duljinom i brojevi brojem. Ali Bog je mjera svih supstancija, kako je očito po riječima Komentatora uz 10. knjigu *Metafizike.*[1] Dakle Bog je sadržan u rodu supstancije.

Ali, protivno tome, rod je, po shvaćanju uma, prvotniji od onoga što je u rodu sadržano. Međutim, ništa nije prvotnije od Boga ni stvarno ni po shvaćanju uma. Dakle Bog nije sadržan u nekom rodu.

1 Komentar, 7.

ODGOVARAM: Treba reći da je nešto sadržano u rodu na dva načina. Na jedan način jednostavno i u pravom smislu kao vrste koje su obuhvaćene rodom. Na drugi način smanjivanjem kao počeci i lišavanja; tako se točka i jedinica svode na rod kvantiteta kao počeci. Sljepilo pak i svako lišavanje svodi se na odgovarajući rod. No ni na jedan ni na drugi način Bog nije sadržan u nekom rodu.

Da on naime ne može biti vrsta nekog roda, može se dokazati na tri načina.

Prvo, jer je vrsta sastavljena od roda i razlike. A ono od čega se uzima razlika što stvara vrstu uvijek se odnosi prema onome od čega se uzima rod kao zbiljnost prema mogućnosti. *Živo* se naime *biće* uzima od osjetilne prirode sažetim izlaganjem. Živim se bićem doista naziva biće koje ima osjetilnu prirodu, a atribut *razumno* uzima se od umske prirode, jer je razumno ono živo biće koje ima umsku prirodu. Umsko pak stoji prema osjetilnom kao zbiljnost prema mogućnosti. Sličan odnos očevidan je i u drugim slučajevima. Stoga, budući da se kod Boga zbiljnosti ne pridružuje mogućnost, nemoguće je da on bude u rodu kao vrsta.

Drugo, budući da je Božji bitak njegova bit, kako je pokazano (čl. 4), kad bi Bog bio sadržan u kakvom rodu, trebalo bi da njegov rod bude *biće*. Rod naime označuje bit stvari jer se pririče *štastvu*. A Filozof u 3. knjizi *Metafizike*[2] pokazuje da biće ne može biti nečiji rod. Svaki naime rod ima razlike koje su izvan biti roda, no ne bi se mogla pronaći nijedna razlika koja bi bila izvan bića, jer *nebiće* ne može biti razlika. Preostaje dakle da Bog nije sadržan u nekom rodu.

Treće, jer sve što pripada jednom rodu ima udjela u štastvu ili biti roda koji se o njima pririče njihovoj biti. No razlikuju se po bitku jer nije isti bitak čovjeka i konja niti ovog i onog čovjeka. I tako treba da se u svemu što je god u jednom rodu razlikuju bitak i *štastvo*, tj. bit. No u Bogu, kako je pokazano (čl. 4), nema te razlike. Zato je očevidno da Bog nije sadržan u rodu kao vrsta.

Iz toga se jasno vidi da Bog nema rod ni razlike i da se ne može definirati niti dokazati osim po učinku, jer je defi-

2 II Gl. 3 n. 8; 998 b 22

nicija dana od roda i razlike, a srednji je pojam dokaza definicija. No da Bog kao počelo nije u nekom rodu po smanjivanju, očevidno je po tome što se počelo koje se svodi na neki rod ne proteže izvan njega. Tako je točka počelo samo neprekidnog kvantiteta, a jedinica počelo rastavljenoga. No Bog je počelo čitavog bitka, kako će biti pokazano niže (pit. 44, čl. 1). Stoga nije sadržan ni u kojem rodu kao počelo.

Na prvi dakle razlog treba reći da naziv supstancija ne označuje samo to da je ona bitak po sebi *(per se esse)*, jer ono što je bitak ne može, kako je pokazano, samo po sebi biti rod, nego označuje bit kojoj pripada takav bitak, tj. bitak po sebi. No ipak taj bitak nije sama njezina bit. I tako je jasno da Bog nije u rodu supstancije.

Na drugi razlog treba reći da se onaj prigovor tiče srazmjerne mjere. Mjera naime treba da bude istorodna s onim što se mjeri. Ali Bog nije mjera srazmjerna ničemu. Naziva se ipak mjerom svega zato što svaka stvar ima toliko udjela u bitku koliko se približava Bogu.

Članak 6

Ima li u Bogu kakvih akcidencija?

Kod šestog je članka ovakav postupak: Čini se da u Bogu ima nekih akcidencija.

1. Supstancija naime nije akcidencija ničega, kako se kaže u 1. knjizi *Fizike.*[1] Dakle, što je u jednome akcidencija, ne može u drugome biti supstancija. Tako se dokazuje da toplina nije supstancijalni oblik vatre jer je ona u drugim stvarima akcidencija. Ali mudrost, krepost i tome slično, što je u nama akcidencija, pripisuje se Bogu. Dakle i u Bogu ima akcidencija.

2. Osim toga, u bilo kojem rodu ima jedna prvotnost. No mnogo je rodova akcidencija. Ako dakle prvi od tih rodova nisu u Bogu, mnogi će prvi rodovi biti izvan Boga, a to je neprihvatljivo.

Ali, suprotno tome, svaka je akcidencija u subjektu. No Bog ne može biti subjekt jer subjektom ne može biti jed-

1 Gl. 3 n. 6; 186 b 4

nostavan oblik, kako kaže Boetije u knjizi *O Trojstvu.*[2] Dakle, u Bogu ne može biti akcidencija.

ODGOVARAM: Treba reći da se na temelju prethodnoga očevidno pokazuje da akcidencije ne mogu biti u Bogu iz ovih razloga:

Prvo, jer se subjekt odnosi prema akcidenciji kao mogućnost prema zbiljnosti. Subjekt je naime po akcidenciji na neki način u zbiljnosti. Biti pak u stanju mogućnosti svakako je daleko od Boga, kako je jasno iz prethodnog izlaganja (čl. 1).

Drugo, jer je Bog bitak (čl. 3) i, kako kaže Boetije u knjizi *O sedmicama,*[3] premda ono što postoji može imati dodano nešto drugo, ipak sam bitak ne može imati kao dodatak ništa drugo. Tako toplo može imati nešto što je strano toplini, npr. bjelinu, ali sama toplina nema ništa drugo osim topline.

Treće, jer je sve što postoji po sebi prvotnije od onoga što postoji po akcidenciji. Stoga, budući da je Bog jednostavno prvo biće (pit. 2, čl. 3), u njemu ne može postojati ništa po akcidenciji. Ali u njemu ne mogu biti ni akcidencije po sebi, kao što je sposobnost smijanja čovjekova akcidencija po sebi, jer su takve akcidencije prouzrokovane počelima subjekta. No u Boga ništa ne može biti prouzrokovano jer je on prvi uzrok *(na istome mjestu).* Zato preostaje da u Bogu ne može biti nikakve akcidencije.

Na prvi dakle razlog treba reći da se krepost i mudrost ne navode o Bogu i o nama jednoznačno, kako će biti objašnjeno niže (pit. 13, čl. 5). Odatle ne slijedi da su akcidencije u Bogu kao u nama.

Na drugi razlog treba reći: Budući da je supstancija prvotnija od akcidencije, počela akcidencije svode se na počela supstancije kao na prvotnija. Uostalom, Bog nije ono prvo sadržano u rodu supstancije, nego ono prvo izvan svakog roda s obzirom na čitav bitak.

2 Gl. 2; ML 64, 1250
3 ML 64, 1311

Članak 7

Je li Bog potpuno jednostavan?

Kod sedmog je članka ovakav postupak: Čini se da Bog nije potpuno jednostavan.

1. Božja naime djela oponašaju njega samoga. Zato sva bića potječu od prvog bića i sva dobra potječu od prvog dobra. Ali u stvarima koje potječu od Boga ništa nije potpuno jednostavno. Dakle, Bog nije potpuno jednostavan.

2. Osim toga, sve što je bolje treba pripisati Bogu. Ali kod nas složene su stvari bolje od jednostavnih; tako su smiješana tijela bolja od elemenata, a elementi bolji od svojih dijelova. Ne smije se dakle govoriti da je Bog potpuno jednostavan.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u 6. knjizi djela *O trojstvu*[1] naime da je Bog uistinu i nadasve jednostavan.

ODGOVARAM: Treba reći da se na mnogo načina može pokazati da je Bog potpuno jednostavan.

Prvo, po prethodno izloženom (u ovom 3. pitanju). Budući naime da u Bogu nema složenosti, pa ni složenosti kvantitativnih dijelova, jer on nije tijelo ni složenost oblika i materije, niti je u njemu drugo priroda a drugo tvorevine, niti drugo bit a drugo bitak, niti u njemu ima složenice roda i razlike, niti subjekta i akcidencije, očevidno je da Bog nikako nije složen, nego je potpuno jednostavan.

Drugo, jer je svaka složenica kasnija od svojih sastavnih dijelova i o njima ovisi. Bog je pak prvo biće, kako je gore pokazano (pit. 2, čl. 3).

Treće, jer svaka složenica ima svoj uzrok. One naime stvari koje su po sebi različite združuju se u neku cjelinu samo po nekom uzroku koji ih sjedinjuje. No Bog nema uzroka, kako je pokazano gore *(na istome mjestu)*, jer je on prvi proizvodni uzrok.

Četvrto, jer u svakoj složenici treba da budu mogućnost i zbiljnost, a toga nema u Bogu. Doista, ili je jedan od dije-

1 Gl. 6; ML 42, 928

lova zbiljnost s obzirom na drugi ili su barem svi dijelovi nekako u stanju mogućnosti s obzirom na cjelinu.

Peto, jer je svaka složenica nešto što ne odgovara nijednom svojem dijelu. To je doista očevidno u cjelinama sastavljenima od različitih dijelova, jer nijedan dio čovjeka nije čovjek niti je ikakav dio stope stopa. No u cjelinama sličnih dijelova, makar se nešto što se govori o cjelini govorilo i o dijelu, kao što da je dio zraka zrak i dio vode voda, ipak se o cjelini govori nešto što ne pristaje nijednom njezinu dijelu. Ako je naime cjelina vode duga dva lakta, nije tolik i njezin dio. Tako dakle u svakoj je složenici nešto što nije ona sama. No iako se to može kazati o nečemu što ima oblik, naime da ima nešto što nije to samo (npr. u bijelome ima nešto što ne pripada pojmu bijeloga), ipak u samom obliku nema ničeg stranog. Stoga, budući da je Bog sam oblik ili, radije, sam bitak, nikako ne može biti složen. Taj razlog navodi Hilarije u 7. knjizi djela *O Trojstvu*[2] riječima: *Bog koji je krepost nije sastavljen od slabosti niti je on koji je svjetlost složen od tmine.*

Na prvi dakle razlog treba reći: Ono što potječe od Boga oponaša ga kao što prouzrokovane stvari oponašaju prvi uzrok. No pojmu prouzrokovanoga pripada da bude na neki način složen jer je barem njegov bitak nešto drugo nego *štastvo,* kako će niže biti objašnjeno (pit. 50, čl. 2, uz 3).

Na drugi razlog treba reći da su kod nas složenice bolje od jednostavnih stvari jer se savršena dobrota stvorenja ne nalazi u jednoj jednostavnoj stvari, nego u mnogo njih. Ali savršenstvo Božje dobrote nalazi se u jednostavnom jedinstvu, kako će biti pokazano niže (pit. 4, čl. 2, uz 1).

Članak 8

Ulazi li Bog u složenost s drugim bićima?

Kod osmog je članka ovakav postupak: Čini se da Bog ulazi u složenost s drugim bićima.

1. Dionizije naime u 4. glavi *Nebeske hijerarhije*[1] kaže: *Božanstvo koje je iznad bitka bitak je svega.* Ali bitak sve-

2 N. 27; ML 10, 223

1 § 1; MG 3, 177

ga ulazi u sastav svačega pojedinoga. Dakle, Bog ulazi u složenost s drugim bićima.

2. Osim toga, Bog je oblik. Augustin u knjizi *O riječima Gospodnjim*[2] doista kaže *da je riječ Gospodnja* (a to je Bog) *neki neoblikovani oblik.* No oblik je dio složenice. Dakle, Bog ulazi u složenost s drugim bićima.

3. Osim toga, što god postoji a ničim se ne razlikuje isto je. No Bog i prva materija postoje a ne razlikuju se ničim. Dakle su potpuno isti. Ali prva materija ulazi u složenost stvari, dakle i Bog. Dokaz srednje premise: Što se god razlikuje, razlikuje se nekim razlikama pa je tako potrebno da bude složeno. No Bog i prva materija potpuno su jednostavni, dakle se nikako ne razlikuju.

Ali tome se protivi ono što kaže Dionizije u 2. glavi djela *O Božjim imenima*[3]: *Ne postoji nikakav dodir s njime* (naime s Bogom) *niti druga kakva zajednica za miješanje dijelova.* Osim toga, u knjizi *O uzrocima*[4] kaže se da *prvi uzrok upravlja svim stvarima, samo se s njima ne miješa.*

ODGOVARAM: Treba reći da su se o tome pojavile tri zablude. Neki su, kako se jasno vidi iz Augustinovih riječi u 7. knjizi *Države Božje,*[5] tvrdili da je Bog duša svijeta, a na to se svodi i to što su neki rekli da je Bog duša prvog neba. Drugi su opet govorili da je Bog oblikovni početak svega. Kaže se da je to bilo mišljenje učenika Almarikovih[6]. Treća je pak zabluda bila Davida iz Dinanta[7], koji je vrlo ludo ustvrdio da je Bog prva materija. Sve naime to sadržava očitu neistinu. Nije moguće da Bog na neki način uđe u složenost nečega niti kao oblikovno niti kao materijalno počelo.

Prvo, jer smo gore (pit. 2, čl. 3) rekli da je Bog prvi proizvodni uzrok. No proizvodni se uzrok ne poklapa s oblikom proizvedene stvari u broju, nego samo u vrsti. Čovjek naime rađa drugog čovjeka. Materija se pak ne poklapa s proizvodnim uzrokom ni u broju ni u vrsti, jer je jedno u mogućnosti, a drugo u zbiljnosti.

2 Ili: Govor narodu 117, gl. 2; ML 38, 662
3 § 5; MG 3, 643
4 § 20
5 Gl. 6; ML 41, 199
6 Almaricus de Benis ili Carnotensis, mistik i panteist, umro 1209
7 Mistik i panteist, suvremenik Almarika de Benis.

Drugo, jer Bogu, budući da je prvi proizvodni uzrok, pripada da radi prvi i sam po sebi. Ono pak što ulazi u složenost s nečim ne radi prvo ni samo po sebi, nego to većma vrši složenica. Ne radi naime ruka, nego čovjek pomoću ruke, a vatra grije pomoću topline. Stoga Bog ne može biti dio neke složenice.

Treće, jer nijedan dio složenice ne može biti potpuno prvi među bićima, a također ni materija ni oblik, koji su prvi dijelovi složenica. Materija je naime u stanju mogućnosti, a mogućnost je potpunoma iza zbiljnosti, kako je očito iz rečenoga (čl. 1). Oblik pak koji je dio složenice jest oblik učinjen učesnikom. No kao što ono što čini učesnikom dolazi kasnije od onoga što postoji po biti, tako isto i ono što postaje učesnikom. Na taj način vatra u zapaljenim stvarima dolazi iza vatre koja postoji po svojoj biti. Međutim, već je pokazano (pit. 2, čl. 3) da je Bog u punom smislu prvo biće.

Na prvi dakle razlog treba reći da je božanstvo *bitak* svega stvarno i uzorno, a ne po svojoj biti.

Na drugi razlog treba reći da je Riječ uzorni oblik *(forma exemplaris),* a ne oblik koji je dio rečenice.

Na treći razlog treba reći da se jednostavne stvari međusobno ne razlikuju nekim drugim razlikama, jer je to osobina složenica. Čovjek naime i konj razlikuju se razlikom razumnoga i nerazumnoga, a te se razlike međusobno više ne razlikuju drugim razlikama. Stoga, strogo uzevši značenje riječi, nije točno rečeno da se one razlikuju, već bi trebalo reći da su posve drugačije, jer prema Filozofu u 10. knjizi *Metafizike*[8] izraz *posve drugačiji* uzima se apsolutno, a sve *što se razlikuje* razlikuje se samo po nečemu. Stoga, strogo uzevši značenje same riječi, prva materija i Bog ne *razlikuju se,* nego *su posve drugačiji.* Odatle pak ne slijedi da su isto.

8 IX gl. 3 n 6; 1054 b 24

PITANJE 4.

podijeljeno na tri članka

BOŽJE SAVRŠENSTVO

Nakon razmatranja Božje jednostavnosti treba nam govoriti o savršenstvu samog Boga. A budući da se svako biće, ukoliko je savršeno, naziva dobrim, najprije moramo raspravljati o savršenstvu Božjem, pa zatim o njegovoj dobroti (pit. 5).

O prvoj točki tri su pitanja:

Prvo: Je li Bog savršen?

Drugo: Je li Bog svestrano savršen imajući u sebi savršenstva svih stvari?

Treće: Mogu li se stvorenja nazivati sličnima Bogu?

Članak 1

Je li Bog savršen?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da biti savršen ne pristaje Bogu.

1. Riječ *savršeno* ima otprilike značenje *potpuno učinjeno.* Ali Bogu ne pristaje da bude učinjen. Dakle, ni da bude savršen.

2. Osim toga, Bog je prvi početak stvari. No čini se da su počeci stvari nesavršeni. Doista, sjeme je početak životinja i biljaka. Dakle, Bog je nesavršen.

3. Osim toga, pokazano je gore (pit. 3, čl. 4) da je Božja bit sam bitak. Ali čini se da je upravo bitak najnesavršeniji jer je najopćenitiji i prima sve dodatke. Dakle, Bog je nesavršen.

Ali tome se protivi ono što se kaže kod Mateja 5, 48: *Budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!*

ODGOVARAM: Treba reći da neki stari filozofi, naime Pitagorovci i Speuzip,[1] kako pripovijeda Filozof u 12. knjizi *Metafizike,*[2] nisu pripisivali najveću dobrotu i savršenstvo prvom početku. Razlog je tome što su stari filozofi imali u vidu samo materijalni početak, a prvi je materijalni početak najnesavršeniji. Budući naime da je materija kao takva u stanju mogućnosti, treba da prvi njezin početak bude najviše u stanju mogućnosti i, prema tome, najviše nesavršen.

Bog se naprotiv uzima kao prvi početak, ali ne materijalan, nego iz roda proizvodnog uzroka, a taj treba da bude najsavršeniji. Kao što je naime materija kao takva u stanju mogućnosti, tako je pokretač kao takav u stanju zbiljnosti. Zato je potrebno da prvi djelatni početak bude najvećma u stanju zbiljnosti i, prema tome, da bude najviše savršen. Za nešto se naime kaže da je toliko savršeno koliko je u stanju zbiljnosti. Savršenim se doista naziva ono čemu ništa ne nedostaje s obzirom na način njegova savršenstva.

Na prvi dakle razlog treba reći kako kaže Grgur[3]: *Mucajući, kako možemo uzdižemo veličinu Boga, jer što nije učinjeno ne može se u pravom smislu nazivati savršenim.* No budući da se među onim što nastaje nešto naziva savršenim onda kada se iz stanja mogućnosti uvodi u zbiljnost, taj naziv *savršen* uzima se da bi se označilo sve ono što ima bitak u zbiljnosti bilo da je taj nekako učinjen ili ne.

Na drugi razlog treba reći da materijalni početak, koji se kod nas nalazi nesavršen, ne može biti apsolutno prvi, nego mu prethodi nešto drugo savršeno. Doista sjeme, iako je početak životinje rođene od sjemena, ipak ima prije sebe životinju ili biljku od koje se odjeljuje. Nužno je naime da prije onoga što je u stanju mogućnosti bude nešto u zbiljnosti jer biće u mogućnosti prelazi u zbiljnost samo posredstvom nekog bića u zbiljnosti.

Na treći razlog treba reći da je sam bitak najsavršeniji od svega. Prema svemu naime odnosi se kao zbiljnost. Ništa doista ne posjeduje sposobnost prijelaza u zbiljnost

1 Platonov nećak i nasljednik u vodstvu Akademije (347-339)
2 XI gl. 7. n. 9; 1072 b 30
3 Moralia 5, 36; MI 75, 715; 29, 1. Pod tim nazivom objavio je Grgur Veliki opširan komentar starozavjetne knjige o Jobu.

osim ukoliko već postoji. Stoga je sam bitak zbiljnost svih stvari, pa čak i samih oblika. Zato se ne odnosi prema drugome kao primalac prema primljenome, nego većma kao primljeno prema primaocu. Kada naime kažem da čovjek ili konj ili bilo što drugo jest, sam se *bitak* smatra kao oblikovan i primljen, a ne kao nešto čemu pripada postojanje.

Članak 2

Jesu li u Bogu savršenstva svih stvari?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da u Bogu nisu savršenstva svih stvari.

1. Bog je naime jednostavan, kako je već pokazano (pit. 3, čl. 7). Ali savršenstva stvari mnogobrojna su i različita. Dakle, u Bogu nisu sva savršenstva stvari.

2. Osim toga, suprotnosti ne mogu postojati u istom subjektu. Ali savršenstva stvari suprotna su jer se svaka pojedina vrsta oblikuje pomoću svoje specifične razlike. Razlike pak po kojima se dijeli rod i oblikuju vrste jesu suprotne. Budući dakle da suprotnosti ne mogu istodobno biti u istom subjektu, čini se da u Bogu nisu sva savršenstva stvari.

3. Osim toga, živ je čovjek savršeniji nego biće, a mudrac savršeniji od živa čovjeka. Dakle živjeti je savršenije nego postojati, a biti mudar savršenije je nego živjeti. Ali Božja bit jest sam bitak. Dakle, on u sebi nema savršenstvo života i mudrosti ni druga takva savršenstva.

Ali tome se protivi ono što kaže Dionizije u 5. glavi djela *O Božjim imenima*[1] da *Bog u svome jedinstvu unaprijed sadržava sve što postoji.*

ODGOVARAM: Treba reći da su u Bogu savršenstva svih stvari. Zato je i nazvan svestrano savršenim jer mu ne izostaje nikakvo sjajno svojstvo koje bi se moglo naći u nekom rodu, kako kaže Komentator uz 5. knjigu *Metafizike.*[2] A to se doista može zaključiti iz dva razmatranja.

Prvo, iz ovoga: Što god savršenstva ima u učinku, treba da se nalazi u proizvodnom uzroku ili prema istoj prirodi,

1 § 9; MG 3, 825
2 Komentar 21

ako je pokretač jednoznačan, kao što čovjek rađa čovjeka, ili na uzvišeniji način, ako je pokretač dvosmislen, kao što je u Suncu sličnost onoga što se rađa njegovim djelovanjem. Očevidno je doista da učinak potencijalno unaprijed postoji u pokretačkom uzroku. Unaprijed pak postojati u potencijalnosti pokretačkog uzroka ne znači unaprijed postojati na nesavršeniji način, nego na savršeniji, iako unaprijed postojati u potencijalnosti materijalnog uzroka znači unaprijed postojati na nesavršeniji način zato što je materija kao takva nesavršena, a pokretač kao takav savršen. Budući dakle da je Bog prvi proizvodni uzrok stvari, treba da savršenstva svih stvari u njemu unaprijed postoje na uzvišeniji način. Taj razlog spominje Dionizije u 5. glavi djela *O Božjim imenima*[3] govoreći o Bogu: *Nije on ovo da, a ono ne, nego je, kao uzrok svega, sve.*

Drugo, iz onoga što je gore (pit. 3, čl. 4) pokazano, naime da je Bog sam bitak koji postoji sam po sebi. Zbog toga treba da u sebi sadrži sva savršenstva bitka. Očito je naime, ako nešto toplo nema potpuno savršenstvo topline, da je to zato što tu toplina ne učestvuje u čitavom svojem savršenstvu. No kad bi toplina bila nešto što samo po sebi postoji, ne bi joj moglo nedostajati ništa od njezina savršenstva. Stoga, budući da je Bog sam bitak koji po sebi postoji, njemu ne bi moglo nedostajati ništa od savršenstva bitka. Savršenstva pak svih stvari pripadaju savršenstvu bitka jer su neke od njih savršene po tome što imaju bitak na određen način. Odatle slijedi da Bog ima savršenstvo svake stvari. Pa i taj razlog navodi Dionizije u 5. glavi djela *O Božjim imenima*[4] govoreći da *Bog ne postoji na neki način, nego u sebi svestrano i neograničeno unaprijed ima jednolik čitav bitak.* A zatim dodaje: *Bog je bitak onoga što samostalno postoji.*

Na prvi dakle razlog treba reći: Kao što Sunce, kako kaže Dionizije u 5. glavi djela *O Božjim imenima*[5], *iako je jedno i ravnomjerno sija, u sebi samome ima ravnomjerno supstancije osjetilnih stvari i mnogobrojna i raznovrsna njihova svojstva, tako je još više potrebno da u uzroku sve-*

3 § 8; MG 3, 824
4 § 4; MG 3, 817
5 § 8; MG 3, 824

ga unaprijed postoji sve po prirodnom jedinstvu. I tako ono što je različito i međusobno suprotno postoji unaprijed u Bogu kao jedinstvo bez štete za njegovu jednostavnost.

I time je jasno rješenje drugog problema.

Na treći razlog treba reći: Kao što u istoj glavi[6] taj isti Dionizije kaže, iako je sam bitak savršeniji od života, a sam život savršeniji od mudrosti, ako se promatraju s obzirom na apstraktne razlike, ipak ono što živi savršenije je od onoga što samo postoji, jer je živo stvorenje također biće, a mudrac je i biće i živo stvorenje. Premda dakle biće ne uključuje u sebi pojam živog bića ni mudraca, jer nije nužno da ono što ima učešća u bitku učestvuje u njemu na svaki način postojanja, ipak sam Božji bitak uključuje u sebi život i mudrost, jer njemu, koji je sam bitak što samostalno postoji, ne može nedostajati nijedno od savršenstava bitka.

Članak 3

Može li neko stvorenje biti slično Bogu?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da nijedno stvorenje ne može biti slično Bogu.

1. Kaže se naime u Psalmu 85, 8: *Nema ti ravna među bozima, Gospode.* Ali među svim stvorenjima odličnija su ona koja se nazivaju bogovima po učešću. Dakle druga se stvorenja mnogo manje mogu nazivati sličnima Bogu.

2. Osim toga, sličnost je neka usporedba. No među stvarima koje pripadaju različitim rodovima nema usporedbe, dakle ni sličnosti. Ne kažem naime da je slatkoća slična bjelini. Ali nijedno stvorenje nije istog roda s Bogom, jer je on, kako je gore pokazano (pit. 3, čl. 5), izvan svakog roda. Zato nijedno stvorenje nije slično Bogu.

3. Osim toga, sličnima se nazivaju one stvari koje se podudaraju u obliku. Ali se u obliku ništa ne podudara s Bogom, jer ni kod koga bit nije sam bitak nego samo kod njega. Dakle, Bogu ne može biti slično nijedno stvorenje.

4. Osim toga, u sličnim je stvarima sličnost uzajamna jer

6 Gl. 5 §3; MG 3, 817

slično je slično sličnome. Ako je dakle neko stvorenje slično Bogu, i Bog će biti sličan nekom stvorenju. A to se protivi onome što se kaže kod Izaije 40, 18: *S kime ste prispodobili Boga?*

Ali je tome suprotno ono što se govori u *Postanku* 1, 26: *Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična* i u prvoj poslanici Ivanovoj 3, 2: *Kad se to očituje, bit ćemo mu slični.*

ODGOVARAM: Budući da se sličnost prihvaća po podudaranju ili po povezanosti u obliku, treba reći da je sličnost, s obzirom na mnogo načina povezanosti u obliku, mnogostrana. Sličnima se naime nazivaju neke stvari koje su povezane istim oblikom prema istoj prirodi i istom načinu. One se nazivaju ne samo sličnima, nego jednakima u svojoj sličnosti. Tako se dvije jednako bijele stvari nazivaju sličnima u bjelini. I to je najsavršenija sličnost. Na drugi se način sličnima nazivaju stvari koje se podudaraju u istom obliku po istoj prirodi, ali ne na isti način, nego s obzirom na više i manje. Tako se i ono što je manje bijelo naziva sličnim onome što je više bijelo. Ali ta je sličnost nesavršena. Na treći se način sličnima nazivaju neke stvari koje se podudaraju u istom obliku, ali ne po istoj prirodi, kako je to očevidno kod tvoraca koji nisu jednoznačni. Budući naime da svaki tvorac radi ono što je slično njemu kao takvome, a sve radi prema svojem obliku, nužno je da u učinku bude sličnost s oblikom tvorca. Ako je dakle tvorac sadržan u istoj vrsti sa svojim učinkom, između činitelja i učinjenoga bit će sličnost u obliku po istoj prirodi vrste. Tako čovjek rađa čovjeka. Ne bude li pak tvorac sadržan u istoj vrsti, sličnost će biti, ali ne po istoj prirodi vrste. Tako one stvari koje se rađaju djelovanjem Sunca približavaju se doduše nekoj sličnosti sa Suncem, ali ne tako da bi dobile oblik Sunca po sličnosti vrste, nego samo po sličnosti roda.

Ako dakle ima neki tvorac koji nije sadržan ni u kakvom rodu, njegovi će učinci biti još više udaljeni od sličnosti s oblikom tvorca, i to tako da ne učestvuju u sličnosti s tvorčevim oblikom po istoj prirodi vrste ili roda, nego po nekakvoj analogiji, kako je sam bitak zajednički svemu. I na taj način one stvari koje potječu od Boga sliče mu, ukoliko su bića, kao prvom i općenitom početku čitavog bitka.

Na prvi dakle razlog treba reći, kako kaže Dionizije u 9. glavi djela *O Božjim imenima,*[1] kada Sveto pismo izjavljuje da nešto nije slično Bogu, *to ne pobija sličnost s njime. Iste su naime stvari Bogu slične i neslične. Slične su mu po tome što ga oponašaju, koliko je moguće oponašati onoga koji se ne može oponašati savršeno, a neslične po tome što se udaljuju od svojeg uzroka* ne samo naprezanjem i popuštanjem, kao što se manje bijelo udaljuje od više bijeloga, nego i zato što tu nema sklada ni po vrsti ni po rodu.

Na drugi razlog treba reći da se Bog ne odnosi prema stvorenjima kao prema stvarima različitih rodova, nego kao ono što je izvan svakog roda i što je početak svih rodova.

Na treći razlog treba reći: Ne kaže se da postoji sličnost stvorenja s Bogom zbog zajedništva u obliku po istoj prirodi roda i vrste, nego samo po analogiji, tj. po tome što je Bog biće po biti, a druge su stvari biće po učešću.

Na četvrti razlog treba reći: Iako se na neki način prihvaća da je stvorenje slično Bogu, ipak se nikako ne smije prihvatiti da je Bog sličan stvorenju, jer kako kaže Dionizije u 9. glavi djela *O Božjim imenima,*[2] *uzajamna se sličnost prihvaća među stvarima koje pripadaju istom redu, a ne između uzroka i uzrokovanoga.* Kažemo naime da je slika slična nekoj osobi, a ne obrnuto. Slično se može na neki način kazati da je stvorenje slično Bogu, ali ne i da je Bog sličan stvorenju.

1 § 7; MG 3, 916
2 § 6; MG 3, 913

PITANJE 8.

podijeljeno na četiri članka

BOŽJA PRISUTNOST U STVARIMA

Budući da se čini da beskrajnosti pristaje da bude posvuda i u svemu, treba razmotriti pristaje li to Bogu.

I o tome se postavljaju četiri pitanja:

Prvo: Je li Bog u svim stvarima?

Drugo: Je li Bog posvuda?

Treće: Je li Bog posvuda po biti, po moći i po prisutnosti?

Četvrto: Je li biti posvuda Božje svojstvo?

Članak 1

Je li Bog u svim stvarima?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da Bog nije u svim stvarima.

1. Ono naime što je iznad svega nije u svim stvarima. A Bog je iznad svega po riječima Psalma 112, 4: *Uzvišen je Gospod nad sve narode, slava njegova nebesa nadvisuje itd.* Dakle, Bog nije u svim stvarima.

2. Osim toga, ono što se nalazi u nečemu sadržano je od strane toga. Ali Bog nije sadržan od stvari, nego, radije, on stvari sadržava. Dakle Bog nije u stvarima, nego su, radije, stvari u njemu. Zato Augustin u knjizi *Osamdeset tri pitanja*[1] kaže: *Prije je sve u njemu nego on negdje.*

3. Osim toga, koliko je koji tvorac moćniji, do toliko veće udaljenosti dopire njegova djelatnost. A Bog je najmoćniji tvorac. Stoga njegova djelatnost može doseći čak i ono što je od njega udaljeno, pa nije potrebno da on bude u svim stvarima.

1 Pitanje 20; ML 40, 15

4. Osim toga, demoni su neke stvari, a ipak Bog nije u njima jer, kako se kaže u drugoj poslanici Korinćanima 6, 14: *između svjetla i tmine nema zajednice.* Dakle, Bog nije u svim stvarima.

Ali, suprotno tome, gdje god nešto djeluje, tu se i nalazi. A Bog, prema riječima Izaije 26, 12: *Gospode, ti si tvorac svih djela naših,* djeluje u svim stvarima. Dakle, Bog jest u svim stvarima.

ODGOVARAM: Treba reći da je Bog u svim stvarima, ali ne kao dio njihova bitka niti kao akcidencija, nego onako kako je tvorac prisutan u onome što upravo radi. Treba naime da svaki tvorac bude povezan s onim na što neposredno djeluje i da to dodiruje svojom snagom. Zato se u 7. knjizi *Fizike*[2] dokazuje da pokrenuto i pokretač moraju biti zajedno. Budući pak da je Bog po svojoj biti sam bitak, treba da stvoreni bitak bude njegov vlastiti učinak kao što je gorjeti vlastiti učinak vatre. Taj pak učinak Bog uzrokuje u stvarima ne samo kada svoj bitak počinju nego dokle se god u njemu održavaju. Tako je svjetlost u zraku uzrokovana od Sunca dokle god zrak ostaje rasvijetljen. Dok dakle neka stvar ima bitak, tako dugo treba da uz nju bude Bog u skladu s načinom na koji ona bitak posjeduje. A bitak je ono što je svakome prisnije i dublje od svega usađeno je jer je oblikovan s obzirom na sve što se nalazi u nekoj stvari, kako je jasno iz onoga što je prije rečeno (pit. 4, čl. 1, uz 3). Stoga je nužno da Bog bude u svim stvarima, i to prisno.

Na prvi dakle razlog treba reći da je Bog iznad svega zbog uzvišenosti svoje prirode, a ipak je u svim stvarima kao onaj koji uzrokuje svačiji bitak, kako je gore rečeno.

Na drugi razlog treba reći: Iako se kaže da se tjelesne stvari nalaze u nečemu kao da ih ono obuhvaća, ipak duhovne stvari obuhvaćaju ono u čemu se nalaze kao što duša obuhvaća tijelo. Zato i Bog postoji u stvarima kao onaj koji ih obuvaća. Ipak zbog neke sličnosti s tjelesnim stvarima kaže se da je sve u Bogu zato što on sve obuhvaća.

Na treći razlog treba reći da djelovanje nijednog tvorca, ma koliko bio moćan, ne dopire do nečeg udaljenog, osim ukoliko ne djeluje na to preko posrednika. No upravo to

2 Aristotel, gl. 2 n. 1; 243 a 4

pripada vrhunskoj moći Boga što u svemu djeluje izravno. Stoga ništa nije toliko udaljeno od Boga da ga ne bi imalo u sebi. Ipak se kaže da su neke stvari udaljene od Boga zbog različnosti prirode ili milosti. Tako je i on sam nad svime zbog uzvišenosti svoje prirode.

Na četvrti razlog treba reći da se u demonima razabira i priroda koja potječe od Boga i izopačenost krivnje koja od njega ne potječe. I zato se ne smije bezuvjetno prihvatiti tvrdnja da je Bog u demonima, nego s ovim dodatkom: ukoliko su oni neka realnost. Naprotiv, treba bez ograničenja tvrditi da je Bog u stvarima koje iskazuju neizopačenu prirodu.

Članak 2

Je li Bog posvuda?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da Bog nije posvuda.

1. Biti naime posvuda znači biti na svakome mjestu. Ali biti na nekome mjestu ne pristaje Bogu kojemu biti na nekome mjestu uopće ne pristaje. Jer bestjelesne stvari, kako kaže Boetije u knjizi *O sedmicama*[1], ne stoje na mjestu. Dakle Bog nije posvuda.

2. Osim toga, kako se vrijeme odnosi prema uzastopnim stvarima, tako se mjesto odnosi prema trajnima. No nedjeljiva jedinica djelovanja ili kretanja ne može biti u različitim vremenima. Dakle ni nedjeljiva jedinica u rodu trajnih stvari ne može biti na svim mjestima. No Božji bitak nije uzastopan, nego trajan. Dakle, Bog nije na više mjesta, pa tako nije posvuda.

3. Osim toga, od onoga što je negdje čitavo ništa nije izvan tog mjesta. Dakle, ako je Bog na nekome mjestu, tu je čitav jer nema dijelova. Stoga ništa od njegove cjeline nije izvan toga mjesta. Dakle, Bog nije svagdje.

Ali tome se protivi ono što se kaže kod Jeremije 23, 24: *Ne ispunjam li ja nebo i zemlju?*

ODGOVARAM: Budući da je mjesto neka stvar, treba reći da se izjava da je nešto na mjestu može shvatiti na dva

1 ML 64, 1311

načina. Ili poput drugih stvari, tj. kao što se kaže da je nešto u drugim stvarima na bilo koji način, kako su akcidencije mjesta u mjestu, ili da se nalazi na način svojstven mjestu, kako se na jednome mjestu nalaze smještene stvari. No na jedan i drugi način s obzirom na nešto, Bog je na svakome mjestu, što znači da je posvuda. Na prvi način, kao što je u svim stvarima kao onaj koji im daje bitak, krepost i mjesnu sposobnost. Na drugi način, bića su smještena na nekome mjestu ukoliko ga ispunjuju, a Bog ispunja svako mjesto, ali ne kao tijelo. Kaže se naime da tijelo ispunja neko mjesto ukoliko ne podnosi uza se drugo tijelo. No zbog toga što je Bog na nekome mjestu ne isključuje se mogućnost da tu budu i druga bića. Štoviše, upravo time on ispunja sva mjesta što daje bitak svim smještenim stvarima, koje sva ta mjesta ispunjaju.

Na prvi dakle razlog treba reći da bestjelesne stvari nisu na nekome mjestu dodirom prostornog kvantiteta kao tjelesa, nego dodirom svoje snage.

Na drugi razlog treba reći da su dvije vrste nedjeljivoga. Jedna je izraz neprekidnosti kao točka u trajnim stvarima i kao trenutak u uzastopnima. A budući da takav nedjeljivi elemenat u trajnim stvarima ima određen položaj, ne može biti na više dijelova mjesta ili pak na više mjesta. Slično tome, nedjeljiv elemenat djelatnosti ili kretanja, budući da u kretanju ili djelovanju ima utvrđeni red, ne može biti u više dijelova vremena. Druga je vrsta nedjeljivoga, što je izvan čitavog reda neprekidnosti. Na taj se način kaže da su bestjelesne supstancije, kao Bog, anđeo, duša, nedjeljive. Takvo se dakle nedjeljivo ne primjenjuje na neprekidno kao nešto što mu pripada, nego ukoliko ga dodiruje svojom snagom. Stoga, kako se njegova snaga može protezati na jednu stvar ili na više njih, na maleno ili veliko, po tome se nedjeljivo nalazi na jednom ili na više mjesta i na malenom ili velikom mjestu.

Na treći razlog treba reći: Cjelina se navodi s obzirom na dijelove. No dvije su vrste dijelova, naime bitni, kao što se oblik i materija nazivaju dijelovima složenice, a rod i razlika dijelovima vrste, i k tome kvantitativni dijelovi, naime oni na koje se dijeli neki kvantitet. Ono dakle što se kvantitativnom cjelinom nalazi na nekome mjestu ne može biti

izvan njega, jer kvantitet onoga što je smješteno odgovara kvantitetu mjesta. Stoga nema cjeline kvantiteta ako nema cjeline mjesta. Ali cjelina biti ne odgovara po mjeri cjelini mjesta. Zato ono, što je potpuno u nečemu cjelinom biti, nikako ne treba da bude izvan toga. Tako se to jasno vidi i u akcidentalnim oblicima koji imaju kvantitet prema akcidenciji. Bjelina je naime čitava u bilo kojem dijelu površine ako se uzima u obzir cjelina njezine biti jer se u kojem god dijelu površine nalazi prema točnoj prirodi svoje vrste. Uzima li se pak u obzir cjelina prema količini koju ima po akcidenciji, u tom slučaju bjelina nije čitava u bilo kojem dijelu površine. Međutim, u bestjelesnim supstancijama nema cjeline niti po sebi niti po akcidenciji osim prema točnoj prirodi biti. I zato, kao što je čitava duša u svakom dijelu tijela, tako je Bog čitav u svim bićima zajedno i pojedinačno.

Članak 3

Je li Bog posvuda po biti, prisutnosti i moći?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Kad se kaže da je Bog u svim stvarima po biti, po prisutnosti i po moći, čini se da su loše određeni načini Božjeg postojanja u stvarima.

1. Ono je naime u nečemu po biti, što se u tome nalazi suštinski. No Bog nije u stvarima suštinski jer on nije bit nijedne stvari. Stoga se ne smije kazati da je Bog u stvarima po biti, prisutnosti i moći.

2. Osim toga, biti prisutan uz neku stvar to je dostajati joj. A kazati da je Bog u stvarima po biti znači da je prisutan u svakoj od njih. Stoga reći: Bog je u svim stvarima po biti isto je što i reći: i po prisutnosti. Suvišno je dakle bilo kazati da je Bog u stvarima po biti, prisutnosti i moći.

3. Osim toga, kako je Bog početak svega po svojoj moći, tako je i po znanju i volji. Ali ne govori se da je Bog u stvarima po znanju i volji. Onda ne treba reći ni da je po moći.

4. Osim toga, kao što je milost neka savršenost pridodana supstanciji neke stvari, tako su joj pridodane mnoge druge savršenosti. Ako se dakle kaže da je Bog u nekim

stvarima na poseban način po milosti, čini se da bi se za bilo koju savršenost morao prihvatiti poseban način Božje prisutnosti u stvarima.

Ali tome se protivi ono što kaže Grgur u komentaru *Pjesme nad pjesmama*[1]: *Bog se na zajednički način nalazi u svim stvarima prisutnošću, moću i supstancijom, no ipak se u običnom govoru izjavljuje da se u nekim stvarima nalazi po milosti.*

ODGOVARAM: Treba reći da se tvrdi kako je Bog u nekoj stvari na dva načina. Na jedan način kao djelatni uzrok, kako je u svim stvarima koje je stvorio, a na drugi način onako kako se objekt djelovanja nalazi u onome koji na nj djeluje. To je svojestveno djelovanjima duše kao što je spoznata stvar u onome koji spoznaje, a željena u onome koji želi. Zato se Bog na ovaj drugi način posebno nalazi u razumnom stvorenju, koje ga spoznaje i ljubi ili po zbilji ili po svojem uobičajenom raspoloženju. A budući da razumno stvorenje ima to po milosti, kako će niže (pit. 43, čl. 3) biti objašnjeno, kaže se da je među svecima po milosti.

Kako se on nalazi u drugim stvarima koje je stvorio, treba zaključivati iz onoga za što se kaže da se nalazi u ljudskim stvarima. Za kralja se naime govori da se po svojoj moći nalazi u čitavom svojem kraljevstvu iako nije posvuda prisutan. Za nešto se pak kaže da se svojom prisutnošću nalazi u svemu što je pod njegovim pogledom. Tako se za sve što je u nekoj kući kaže da je nekome prisutno iako se taj po svojoj supstanciji ne nalazi u svakom dijelu kuće. Međutim, kaže se da je nešto po supstanciji ili biti na mjestu gdje se nalazi njegova supstancija.

No bili su neki, naime Manihejci, koji su tvrdili da su duhovne i bestjelesne stvari podložne Božjoj moći, a da su vidljive i tjelesne podložne moći suprotnog počela. Protiv njih treba dakle kazati da se Bog nalazi u svim stvarima po svojoj moći. A bilo je i drugih koji, iako su vjerovali da je sve podložno Božjoj moći, ipak nisu proširivali Božju moć do ovdašnjih nižih tjelesa. S njihova stajališta kaže se u knjizi O Jobu 22, 14: *Rubom kruga nebeskoga on hoda i ne mari za naše prilike.* I protiv tih trebalo je tvrditi da je Bog

1 Redovna glosa uz Pjesmu nad pjesmama 5, 7; De Rubeis, Dissertationes criticae diss. 31, gl. 1

u svemu po svojoj prisutnosti. Bilo je naposljetku i drugih, koji su, iako su izjavljivali da sve pripada Božjoj providnosti, ipak tvrdili da Bog nije stvorio sve stvari neposredno, nego da je neposredno stvorio samo prva stvorenja, a da su ta stvorenja stvarala dalje druga. I protiv tih treba kazati da je Bog u svemu po svojoj biti.

Tako se dakle on nalazi u svemu po svojoj prisutnosti jer se sve podvrgava njegovoj moći. U svemu je po svojoj prisutnosti jer je njegovim očima sve golo i otvoreno. U svemu je po svojoj biti jer je prisutan u svim stvarima kao uzrok bitka, kako je već rečeno (čl. 1).

Na prvi dakle razlog treba reći da se kaže da je Bog u svim stvarima po biti, ali ne po biti stvari, kao da je on dio njihove biti, nego po svojoj vlastitoj biti jer je njegova supstancija prisutna u svemu kao uzrok bitka, kako je već rečeno (čl. 1).

Na drugi razlog treba reći: Za nešto se može kazati da je prisutno uz neku stvar ukoliko ona stoji pod njegovim pogledom, a ipak je po svojoj supstanciji udaljeno od nje, kako je rečeno. I zato je trebalo iznijeti dva načina, naime po biti i po prisutnosti.

Na treći razlog treba reći: Iz prirode znanja i volje proistječe da je saznato u onome koji zna, a predmet volje u onome koji nešto hoće. Stoga su s obzirom na znanje i volju većma stvari u Bogu nego Bog u stvarima. A u prirodi je moći da ona bude početak djelovanja na nešto drugo. Zato se s obzirom na moć tvorac uspoređuje s nekom stranom stvari i na nju se primjenjuje. I tako se može kazati da se tvorac po svojoj moći nalazi u nečem drugom.

Na četvrti razlog treba reći: Nijedna druga savršenost pridodana supstanciji ne djeluje da Bog u nečemu bude kao spoznat i ljubljen predmet nego samo milost. I zato jedino milost stvara poseban način Božjeg prisustva u stvarima. Drugi je pak poseban način Božjeg prisustva u čovjeku: po spajanju. O tom načinu raspravljat će se na odgovarajućem mjestu (III pit. 2).

Članak 4

Je li biti posvuda Božje svojstvo?

Kod četvrtog je članka ovakav postupak: Čini se da biti posvuda nije Božje svojstvo.

1. Ono naime što je općenito, prema Filozofu,[1] posvuda je i uvijek. I prva materija, budući da je u svim tjelesima, nalazi se posvuda. No, kako je jasno iz prethodnoga (pit. 3, čl. 5 i 8), Bog nije ni jedno ni drugo od toga dvoga. Dakle, biti posvuda nije Božje svojstvo.

2. Osim toga, broj je u brojenim stvarima. No čitav je svemir složen u broju, kako je očevidno iz Knjige mudrosti 11, 21. Dakle ima neki broj koji je u čitavom svemiru i, prema tome, posvuda.

3. Osim toga, čitav je svemir neka cjelina savršena tijela, kako se kaže u 1. glavi djela *Nebo i svijet.*[2] Ali čitav je svemir posvuda jer izvan njega nema nikakvog mjesta. Nije dakle posvuda samo Bog.

4. Osim toga, kad bi neko tijelo bilo beskrajno, izvan njega ne bi bilo nikakva mjesta. To bi dakle tijelo bilo posvuda. I tako se ne čini da je biti posvuda Božje svojstvo.

5. Osim toga, duša je, kako kaže Augustin u 6. knjizi djela *O Trojstvu,*[3] čitava u čitavom tijelu i čitava u svakm njegovu dijelu. Kad bi dakle na svijetu bilo samo jedno živo biće, njegova bi duša bila posvuda. I po tome, biti posvuda nije Božje svojstvo.

6. Osim toga, kako govori Augustin[4] u pismu Voluzijanu, *gdje duša vidi, tu opaža: gdje opaža, tu živi, a gdje živi, tu jest.* No duša vidi gotovo svagdje jer postepeno vidi i čitavo nebo. Dakle, duša je posvuda.

Ali tome se protivi ono što govori Ambrozije u knjizi *O Duhu svetome*[5]: *Tko bi se drznuo nazvati stvorenjem Duha svetoga koji je u svemu i posvuda i uvijek, što je svakako svojstvo božanstva?*

1 Druga analitika I 31 n. 1; 87 b 33
2 Aristotel, gl. 1 n. 4; 268 b 8
3 Gl. 6; ML 42, 929
4 Pismo 137, gl. 2; ML 33, 518
5 Knj. 1, gl. 7; ML 16, 723

ODGOVARAM: Treba reći da je biti posvuda u prvom redu i po sebi Božje svojstvo. A biti posvuda u prvom redu kažem za ono što je po sebi posvuda čitavo. Kad bi naime nešto bilo posvuda nalazeći se prema svojim različitim dijelovima na različitim mjestima, to se ne bi nalazilo posvuda u prvom redu, jer što pristaje nečemu s obzirom na njegov dio ne pripada mu u prvom redu. Tako, ako je čovjek bijel po zubu, bjelina ne pripada u prvom redu čovjeku, nego zubu. Kažem pak da je posvuda po sebi ono čemu ne pristaje biti posvuda po akcidenciji zbog neke pretpostavke, jer bi tako, uz pretpostavku da nema nijednoga drugog tijela, i zrno prosa bilo posvuda. Dakle, biti posvuda po sebi pristaje nečemu kad je takvo da, nalazilo se u bilo kojem položaju, nužno slijedi da bude posvuda.

A to upravo pristaje Bogu jer, koliko se god mjesta pretpostavilo, čak kad bi se osim onih koja postoje zamislila mjesta u beskrajnom broju, trebalo bi da Bog bude u svima jer ništa ne može postojati bez njegova djelovanja. Tako biti posvuda u prvome redu i po sebi pristaje Bogu i njegovo je svojstvo jer, koliko se god mjesta zamislilo, u svakome treba da bude Bog ne djelomično, nego čitav po sebi samome.

Na prvi dakle razlog treba reći da ono što je općenito i prva materija jesu doduše posvuda, ali ne po istome bitku.

Na drugi razlog treba reći da broj, budući da je akcidencija, nije na nekome mjestu po sebi, nego po akcidenciji. A nije ni čitav u svakoj brojenoj stvari, nego samo djelomičan. I tako ne slijedi da je broj posvuda u prvome redu i po sebi.

Na treći razlog treba reći da se čitavo tijelo svemira nalazi posvuda, ali ne u prvome redu jer nije čitav na svakome mjestu, nego po svojim dijelovima. A opet nije posvuda ni po sebi jer, kad bi se pretpostavila neka druga mjesta, on ne bi bio u njima.

Na četvrti razlog treba reći: Kad bi postojalo neko beskrajno tijelo, ono bi doduše bilo posvuda, ali samo po svojim dijelovima.

Na peti razlog treba reći: Kad bi postojalo samo jedno živo biće, njegova bi duša bila posvuda doduše u prvom redu, ali po akcidenciji.

Na šesti razlog treba reći: Kad se kaže da duša negdje vidi, to se može shvatiti na dva načina. Na jedan način da prilog *negdje* određuje čin viđenja od strane predmeta. I tada je istina da duša, dok vidi nebo, vidi u nebu, a na isti način u nebu i opaža. Ipak iz toga ne slijedi da u nebu živi i postoji jer živjeti i postojati ne unose čin koji prelazi na izvanjski predmet. Na drugi se način može to shvatiti tako da taj prilog određuje čin onoga koji vidi jer izlazi iz njega. I tada je istina da, prema tom načinu govora, duša, gdje opaža i vidi, tu jest i živi. I tako ne slijedi da je ona posvuda.

PITANJE 9.

podijeljeno na dva članka

O BOŽJOJ NEPROMJENJIVOSTI

Prema logičkom slijedu treba da raspravljamo o Božjoj nepromjenjivosti i vječnosti koja proizlazi iz nepromjenjivosti.

O nepromjenjivosti javljaju se dva pitanja:

Prvo: Je li Bog potpuno nepromjenjiv?

Drugo: Je li biti nepromjenjiv Božje svojstvo?

Članak 1

Je li Bog potpuno nepromjenjiv?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da Bog nije potpuno nepromjenjiv.

1. Što god naime pokreće samo sebe, na neki je način promjenjivo. Ali, kako govori Augustin u 8. knjizi djela *O Postanku doslovce:*[1] *Duh stvoritelj pokreće sebe, ali ne u vremenu i u prostoru.* Dakle, Bog je na neki način promjenjiv.

2. Osim toga, u knjizi Mudrosti 7, 24 kaže se za mudrost *da je pokretljivija od svega pokretljivoga.* Ali Bog je sama mudrost. Dakle, Bog je pokretljiv.

3. Osim toga, glagoli *približavati se* i *udaljavati se* označuju kretanje. A takvi se izrazi pripisuju Bogu u Svetom pismu, Jakovljeva poslanica 4, 8; *Približite se k Bogu, pa će se i on približiti k vama!* Dakle, Bog je promjenjiv.

Ali tome se protivi ono što se kaže kod Malahije 3, 6: *Jer ja Jahve ne mijenjam se.*

ODGOVARAM: Treba reći da se iz prethodnoga dokazuje da je Bog potpuno nepromjenjiv.

1 Gl. 20; ML 34, 388

Prvo, zato što je gore pokazano da postoji neko prvo biće koje zovemo Bogom (pit. 2, čl. 3) i da takvo prvo biće mora biti čista zbiljnost bez primjese kakve mogućnosti, jer je mogućnost općenito kasnija od zbiljnosti. Sve pak, što se bilo kako mijenja, na neki je način u mogućnosti. Iz toga je jasno da je nemoguće da bi se Bog na neki način mijenjao.

Drugo, zato što sve što se kreće, ostaje s obzirom na nešto, a s obzirom na drugo prestaje. Tako predmet koji iz bijele boje prelazi u crnu, ostaje po svojoj supstanciji. I na taj način u svemu što se mijenja opaža se neka složenost. No već je gore (pit. 3, čl. 7) pokazano da u Bogu nema nikakve složenosti, već da je potpuno jednostavan. Odatle je bjelodano da se Bog ne može mijenjati.

Treće, zato što sve što se pokreće, svojim kretanjem nešto stječe i dopire do onoga do čega prije nije dopiralo. No budući da je Bog beskrajan obuhvaćajući u sebi svu puninu savršenstva čitavog bitka (pit. 7, čl. 1), ne može ništa stjecati niti pružati se prema nečemu do čega prije nije dopirao. Zbog toga mu nikako ne pristaje kretanje. — I to je razlog zbog kojega su neki stari filozofi, gotovo prinuđeni samom istinom, tvrdili da je prvo počelo nepomično.

Na prvi dakle razlog treba reći da Augustin ondje govori poput Platona, koji je tvrdio da prvi pokretač pokreće sam sebe i kretanjem nazivao svaku djelatnost. Po tome se čak i shvaćanje, htijenje i ljubav nazivaju nekim kretanjem. Budući dakle da Bog shvaća i ljubi samoga sebe, u tom smislu rekoše da Bog sam sebe pokreće, a ne u smislu da kretanje i mijenjanje pripada onome koji postoji u mogućnosti, kako sada govorimo o kretanju i mijenjanju.

Na drugi razlog treba reći: Da je mudrost pokretljiva, kaže se metaforički, ukoliko svoju sličnost širi sve do najmanjih stvari. Ne može naime postojati ništa što po nekom oponašanju ne proizlazi iz Božje mudrosti kao iz proizvodnog i oblikovnog prvog počela, onako kako i umjetnički izrađeni predmeti potječu iz umjetnikove mudrosti. Tako dakle, koliko se sličnost s Božjom mudrosti postupno pruža od vrhunskih stvari, koje imaju više udjela u toj sličnosti, sve do najnižih, koje u njoj imaju manje udjela, kaže se da postoji neko proizlaženje i kretanje Božje mu-

drosti prema stvarima. To je kao kad bismo kazali da Sunce dolazi sve do Zemlje, jer zraka njegove svjetlosti dopire do nje. I u tom smislu izlaže to Dionizije u 1. glavi *Nebeske hijerarhije*[2] riječima: *Čitav izljev Božjeg očitovanja dolazi do nas pokretom Oca svjetlosti.*

Na treći razlog treba reći da se u Svetom pismu takve izjave o Bogu izriču metaforički. Tako se naime kaže da Sunce ulazi u kuću ili iz nje izlazi, ako njegova zraka dopire do kuće. Isto se tako kaže da nam se Bog približava ili da se od nas udaljuje, ukoliko zamjećujemo utjecaj njegove dobrote ili se od njega odvajamo.

Članak 2

Je li biti nepromjenjiv Božje svojstvo?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da biti nepromjenjiv nije Božje svojstvo

1. Filozof naime u 2. knjizi *Metafizike*[1] tvrdi da se materija nalazi u svemu što se kreće. Ali neke stvorene supstancije, kao što su anđeli i duše, nemaju, po mišljenju nekih, materiju. Dakle, biti nepromjenjiv nije Božje svojstvo.

2. Osim toga, sve što se pokreće, pokreće se radi nekog cilja. Ono dakle što je do krajnjeg cilja već stiglo, ne pokreće se više. Ali neka su stvorenja već stigla do krajnjeg cilja, npr. svi blaženi. Neka su stvorenja dakle nepomična.

3. Osim toga, sve što je promjenjivo, nestalno je. Ali oblici su stalni. Kaže se naime u knjizi *Šest počela*[2]: *Oblik se sastoji od jednostavne i nepromjenjive biti.* Dakle, biti nepromjenjiv nije samo Božje svojstvo.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u knjizi *O prirodi dobra*[3]: *Samo je Bog nepromjenjiv, a sve što je stvorio promjenjivo je jer je nastalo iz ničega.*

2 § 1; ML 3, 120.

1 I Gl. 2, n. 12; 994 b 26
2 Pisac je tog djela Gilbert iz Poitiersa (Gilbertus Porretanus), biskup i ugledan teolog (oko 1080-1154). Tu on opširno komentira posljednjih 6 kategorija (principia) Aristotelovih.
Gl.1; ML 188, 1257
3 Gl. 1; ML 42, 551

ODGOVARAM: Treba reći da je samo Bog potpuno nepromjenjiv, a da je svako stvorenje na neki način promjenjivo. No potrebno je znati da se nešto može nazvati promjenjivim na dva načina. Na jedan način po moći koja je u njemu, a na drugi po moći koja je u drugome. Sva naime stvorenja, prije nego su nastala, nisu mogla postojati po nekoj stvorenoj moći, jer ništa stvoreno nije vječno nego jedino po moći Božjoj jer ih je Bog mogao proizvesti u bitak. Kao što pak o Božjoj volji ovisi da stvari budu proizvedene u bitak, tako o njegovoj volji ovisi da ih u bitku sačuva. No on ih samo tako čuva u bitku što im ga neprestano daje. Stoga, kad bi od njih odvratio svoje djelovanje, sve bi se vratilo u ništa, kako je to jasno po Augustinovim riječima u 4. knjizi djela *O Postanku doslovce*.[4] Kao što je dakle bilo u moći Stvoritelja da stvari dođu do postojanja prije nego su postojale same u sebi, tako je u moći Stvoritelja, kada već postoje u sebi, da ih ne bude. Tako su onda promjenjive po moći koja je u drugoga, naime u Boga, jer su od njega mogle biti proizvedene iz ničeg au bitak, a iz bitka mogu biti svedene na ništa.

Kad bi se pak kazalo da je nešto promjenjivo po moći koja je u njemu, i na taj bi način svako stvorenje nekako bilo promjenjivo. U stvorenju naime postoje dvije moći: aktivna i pasivna. Pasivnom nazivam moć po kojoj nešto može postići svoje savršenstvo ili u bitku ili u postizavanju svojeg cilja. Ako se dakle promjenjivost stvari promatra s obzirom na moć prema bitku, onda se promjenjivost ne nalazi u svim stvorenjima, nego samo u onima u kojima ono što je u njima moguće može stajati zajedno s nebitkom. Zato u nižim tjelesima promjenjivost postoji i po supstancijalnom bitku, jer njihova materija može postojati bez supstancijalnog oblika, a i po akdicentalnome, ako subjekt podnosi da bude bez akcidencije. Tako ovaj subjekt, *čovjek,* podnosi da ne bude bijel i zato se iz bijela može mijenjati u nebijela. Ali ako je akcidencija takva da nužno proistječe iz subjektivnih bitnih počela, nedostajanje te akcidencije ne može stajati zajedno sa subjektom, i zato se subjekt ne može mijenjati po toj akcidenciji kao što snijeg ne može postati crn.

4 Gl. 12; ML 34, 305

Naprotiv, u nebeskim tjelesima materija ne podnosi da bude lišena oblika jer oblik stvara svu moć materije. Zato ta tjelesa nisu promjenjiva s obzirom na supstancijalni bitak, nego s obzirom na mjesni, jer subjekt podnosi da bude lišen ovog ili onog mjesta.

Bestjelesne pak supstancije, jer su upravo oblici koji samostalno postoje, ali se ipak prema svojem bitku odnose kao mogućnost prema zbiljnosti, ne podnose da budu lišene te zbiljnosti, jer bitak slijedi iza oblika i ništa ne propada osim po tome što gubi oblik. Stoga u samom obliku nema mogućnosti za nebitak, pa su zato takve supstanicje s obzirom na svoj bitak nepromjenjive i stalne. A to je ono što kaže Dionizije u 4. glavi djela *O Božjim imenima*[5] da su *stvorene umske supstancije čiste od svakog rađanja i mijenjanja kao bestjelesne i nematerijalne.* No u njima ipak ostaju dvije promjenjivosti: jedna po tome što su u mogućnosti s obzirom na cilj, pa je tako u njima promjenjivost iz dobra u zlo prema vlastitom izboru, kako kaže Damaščanin[6], a druga s obzirom na mjesto jer te supstancije mogu svojom ograničenom snagom doprijeti do nekih mjesta do kojih prije nisu dopirale. Ali to se ne može reći o Bogu koji svojom beskrajnošću ispunja sva mjesta, kako je gore (pit. 8, čl. 2) već rečeno.

Tako dakle u svakom stvorenju postoji mogućnost mijenjanja ili samo s obzirom na supstancijalni bitak kao propadljiva tijela, ili samo s obzirom na prostorni kao nebeska tijela, ili s obzirom na uređenje za cilj i primjenu djelatnosti na razne predmete kao kod anđela. Općenito, sva su stvorenja zajednički promjenjiva preko moći Stvaratelja, u čijoj je vlasti njihov bitak i nebitak. Zbog toga, budući da Bog nije promjenjiv ni na jedan od tih načina, njegovo je svojstvo biti potpuno nepromjenjiv.

Na prvi dakle razlog treba reći da se ona primjedba tiče onoga što je promjenjivo po supstancijalnom ili akcidentalnom bitku. O takvom su naime kretanju raspravljali filozofi.

5 § 1; MG 3, 693
6 O pravoj vjeri *(De fide orthodoxa),* knj. 1, gl. 3; MG 94, 868

Na drugi razlog treba reći: Dobri anđeli, osim nepromjenjivosti bitka, koja im pripada po prirodi, imaju od Božje moći nepromjenjivost izbora. Ipak u njima ostaje promjenjivost s obzirom na mjesto.

Na treći razlog treba reći: Oblici se nazivaju nepromjenjivima jer ne mogu biti podložni promjeni. Ipak se promjeni podvrgavaju ukoliko se po njima mijenja subjekt. Odatle je jasno da se mijenjaju u skladu sa svojim postojanjem. Ne nazivaju se naime bićima kao da su subjekti bitka, nego jer u njima nešto jest.

PITANJE 12

podijeljeno na trinaest članaka

KAKO SPOZNAJEMO BOGA?

Budući da smo prethodno razmatrali kako Bog postoji sam po sebi, preostaje nam da razmotrimo kakav je u našoj spoznaji, tj. kako ga spoznaju stvorenja.

O tome se javlja trinaest pitanja.

Prvo: Može li koji stvoreni um vidjeti Božju bit?

Drugo: Vidi li um Božju bit pomoću neke stvorene vrste?

Treće: Može li se Božja bit vidjeti tjelesnim okom?

Četvrto: Je li neka stvorena umska supstancija sposobna vidjeti Boga svojim prirodnim snagama?

Peto: Da bi vidio Božju bit, je li stvorenom umu potrebno neko stvoreno svjetlo?

Šesto: Od onih koji vide Božju bit vidi li je jedan savršenije od drugoga?

Sedmo: Može li neki stvoreni um shvatiti Božju bit?

Osmo: Videći Božju bit, spoznaje li stvoreni um u njoj sve?

Deveto: Da li ono što tu spoznaje, spoznaje pomoću nekih slika?

Deseto: Spoznaje li istovremeno sve što vidi u Bogu?

Jedanaesto: Može li koji čovjek u stanju ovog života vidjeti Božju bit?

Dvanaesto: Možemo li u ovom životu spoznati Boga prirodnim razumom?

Trinaesto: Postoji li u sadašnjem životu, osim spoznaje prirodnim razumom, kakva spoznaja Boga pomoću milosti?

Članak 1

Može li koji stvoreni um vidjeti Boga u njegovoj biti?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da nijedan stvoreni um ne može vidjeti Boga u njegovoj biti.

1. Hrizostom naime u *komentaru O Ivanu*[1] tumačeći iz Evanđelja po Ivanu 1, 18 riječi: *Boga nitko nikada nije vidio,* kaže ovo: *Ono što je Bog nisu vidjeli ne samo proroci nego ni anđeli ni arhanđeli. Pa kako će ono što je stvorive prirode moći vidjeti ono što je nestvorivo?* I Dionizije u 1. glavi djela *O Božjim imenima*[2] govoreći o Bogu tvrdi: *Njega ne možemo niti opažati, niti o njemu maštati, niti misliti, niti ga prosuđivati, niti spoznavati.*

2. Osim toga, sve beskrajno, ukoliko je takvo, nepoznato je. A Bog je beskrajan, kako je gore (pit. 7, čl. 1) već pokazano. Dakle, Bog je po sebi nepoznat.

3. Osim toga, stvoreni um spoznaje samo ono što postoji jer prvo što pada pod umsko shvaćanje jest biće. Ali Bog nije onaj koji postoji, već je, kako kaže Dionizije[3], iznad svega postojećega. Dakle, nije shvatljiv, već nadilazi svaki um.

4. Osim toga, između spoznatoga treba da postoji neki srazmjer jer je *spoznato* neka savršenost spoznavaoca. Ali između stvorenog uma i Boga nema nikakva srazmjera jer su beskrajno udaljeni jedan od drugoga. Dakle, stvoreni um ne može vidjeti Božju bit.

Ali tome se protivi ono što se kaže u prvoj poslanici Ivanovoj 3, 2: *Vidjet ćemo ga onakva kakav jest.*

ODGOVARAM: Treba reći, budući da je sve spoznatljivo prema tome koliko je u zbiljnosti, da je Bog, koji je čista zbiljnost bez ikakve primjese mogućnosti, po sebi najviše spoznatljiv. Ali ono što je u sebi najviše spoznatljivo, nekom umu nije spoznatljivo zbog nesrazmjera između nečega shvatljivoga i uma. Tako Sunce, koje je najviše vidljivo, ne može biti viđeno od šišmiša zbog pretjerane svjetlosti.

1 Homilija 15; MG 59, 98
2 § 5; MG 3, 593
3 O Božjim imenima gl. 4 3; MG 3, 697

Stoga su neki, oslanjajući se na to, ustvrdili da nijedan stvoreni um ne može vidjeti Božju bit.

No te su riječi neumjesne. Budući naime da se krajnje blaženstvo čovjeka sastoji u njegovoj najuzvišenijoj djelatnosti, a to je djelatnost uma, ako stvoreni um nikada ne može vidjeti Božju bit, ili neće nikada postići blaženstvo ili će se njegovo blaženstvo zasnivati na nečem drugom, a ne na Bogu. A to se ne slaže s vjerom. Doista krajnje je savršenstvo razumnog stvorenja u onome što je počelo njegova bitka. Svaka je naime stvar toliko savršena koliko dopire do svojeg počela.

Na sličan način te riječi nisu u skladu ni s razumom. Svakom je naime čovjeku prirođena želja, kada vidi učinak, da upozna i uzrok, pa se odatle kod ljudi rađa čuđenje. Ako dakle um razumnog stvorenja ne može doprijeti do prvog uzroka stvari, prirodna će želja u njemu ostati neostvarena. Stoga treba općenito prihvatiti tvrdnju da blaženi vide Božju bit.

Na prvi dakle razlog treba reći: Obadva navedena autoriteta govore o viziji shvaćanja. Zato Dionizije neposredno prije navedenih riječi prethodno kaže: *Za sve općenito on je neshvatljiv i ne može se opažati* itd. A Hrizostom[4] malo poslije navedenih riječi dodaje: *Ovdje vizijom naziva vrlo sigurno promatranje i shvaćanje Oca u tolikoj mjeri koliko Otac ima to o Sinu.*

Na drugi razlog treba reći: Beskrajnost, koja potječe od materije neusavršene oblikom, po sebi je nepoznata jer svaka spoznaja nastaje po obliku. Ali beskrajnost, koja potječe od oblika neskučenog materijom, po sebi je najvećma poznata. A Bog je beskrajan tako, a ne na onaj prvi način, kako je jasno iz prethodnoga (pit. 7, čl. 1).

Na treći razlog treba reći: Za Boga se kaže da nije onaj koji postoji ne u tom smislu kao da nikako ne postoji, nego da je iznad svega što postoji po tome što je svoj vlastiti bitak. Zato iz toga ne slijedi da se nikako ne može spoznati, nego da nadilazi svaku spoznaju, a to znači da je nepojmljiv.

Na četvrti razlog treba reći da se srazmjer uzima u dva značenja. Na jedan način to je određen odnos jednog kvan-

4 In Io. hom. 15; MG 59, 99

titeta prema drugome, što su dvostruko, trostruko i jednako vrste razmjera. Na drugi način srazmjerom se naziva svaki odnos jednoga prema drugome. I tako može postojati srazmjer stvorenja prema Bogu ukoliko se prema njemu odnosi kao učinak prema uzroku i kao mogućnost prema zbiljnosti. Na temelju toga stvoreni um može biti srazmjeran da spozna Boga.

Članak 2

Vidi li stvoreni um Božju bit pomoću neke slike?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da stvoreni um vidi Božju bit pomoću neke slike.

1. Kaže se naime u prvoj poslanici Ivanovoj 3, 2: *Ali znamo: kad se to očituje, bit ćemo mu slični i vidjet ćemo ga onakva kakav jest.*

2. Osim toga, Augustin u 9. knjizi djela *O Trojstvu* kaže: *Kada Boga poznajemo, u nama se stvara neka slika Boga.*

3. Osim toga, um u zbiljnosti nešto je shvatljivo u zbiljnosti kao što je osjetilo u zbiljnosti nešto osjetilno u zbiljnosti. No to se dešava samo ukoliko osjetilo dobije oblik slikom osjetilne stvari, a um sličnošću shvaćene. Dakle, ako stvoreni um vidi Boga u zbiljnosti, nužno ga vidi pomoću neke slike.

Ali tome se protivi ono što govori Augustin u 9. knjizi djela *O Trojstvu*[1]*:* Kad Apostol kaže »Sada vidimo preko zrcala i u zagonetki«, *pod imenom zrcala i zagonetke mogu se shvatiti bilo koje slike od njega označene, a koje su prilagođene shvaćanju Boga.* Ali vidjeti Boga po biti nije zagonetno ni zrcalno viđenje, već njemu suprotno. Dakle, Božja se bit ne vidi posredstvom slika.

ODGOVARAM: Treba reći da se za viđenje, koliko osjetilno, toliko umsko, traži dvoje, naime sposobnost viđenja i spoj viđene stvari s vidom. Viđenje naime u zbiljnosti nastaje samo tako što je viđena stvar na neki način u onome koji vidi. A u tjelesnim stvarima jasno se vidi da u onome koji vidi viđena stvar ne može postojati svojom biti, nego samo svojom slikom. Tako je u oku slika kamena pomoću

1 Gl. 9; ML 42, 1069

koje dolazi do viđenja u zbiljnosti, a ne sama supstancija kamena. Kad bi pak postojala jedna ista stvar koja bi bila počelo vidne sposobnosti i također viđena stvar, trebalo bi da onaj koji vidi dobije od te stvari i vidnu sposobnost i oblik pomoću kojega bi vidio.

No očito je da je Bog tvorac umske sposobnosti i da ga um može vidjeti. A budući da sama umska sposobnost stvorenja nije Božja bit, preostaje da je neka slika koja ima učešća u njemu koji je prvi um. Zato se umska sposobnost stvorenja i naziva nekim pojmljivim svjetlom nekako poteklim iz prve svjetlosti bilo da se misli na prirodnu sposobnost bilo na neku dodatnu savršenost milosti ili slave. Da bi se dakle Bog vidio, traži se u vidnoj moći neka Božja slika da pomoću nje um bude sposoban vidjeti Boga.

Ali viđena stvar, koja se na neki način mora sjediniti s onim koji vidi, ne može vidjeti Božju bit pomoću nikakve stvorene slike.

Prvo, jer se, kako kaže Dionizije u 1. glavi djela *O Božjim imenima*[2], pomoću slika nižeg reda stvari nikako ne mogu spoznati više stvari. Tako se po izgledu tijela ne može spoznati bit bestjelesne stvari. Mnogo manje dakle može se Božja bit vidjeti pomoću bilo koje stvorene pojave.

Drugo, jer je Božja bit sam njegov bitak, kako je gore pokazano (pit. 3, čl. 4), a to ne može imati nijedan stvoreni oblik. Ne može dakle nikakav stvoreni oblik biti slika, koja onome koji vidi predstavlja Božju bit.

Treće, jer je Božja bit nešto neomeđeno što u sebi na vrhunski način sadržava što god stvoreni um može označiti ili shvatiti. A to ni na koji način ne može predstavljati neka stvorena vrsta, jer je svaki stvoreni oblik određen nekim stupnjem ili mudrosti ili sposobnosti ili samog bitka i tome sličnoga. Zato kazati da se Bog vidi pomoću slike znači kazati da se Božja bit ne vidi, a to je pogrešno.

Treba dakle reći: Da bi se vidjela Božja bit, od vidne se sposobnosti traži neka slika, tj. svjetlost slave koja potkrepljuje um da vidi Boga. O toj svjetlosti govori se u Psalmu 35, 10: *Tvojom svjetlošću mi ćemo vidjeti svjetlost.* A Božja se bit ne može vidjeti pomoću neke stvorene slike koja bi predstavljala samu božju bit kakva je u sebi.

2 § 1; MG 3, 588

Na prvi dakle razlog treba reći: Onaj autoritet govori o sličnosti koja postoji učešćem u svjetlosti slave.

Na drugi razlog treba reći da Augustin ondje govori o spoznaji Boga koju imamo u ovom životu.

Na treći razlog treba reći da je Božja bit sam bitak. Stoga kao što se drugi shvatljivi oblici, koji nisu svoj vlastiti bitak, sjedinjuju s umom preko nekog bitka, kojim oblikuju sam um i dovode ga u zbiljnost, tako se Božja bit sjedinjuje sa stvorenim umom kao nešto shvaćeno u zbiljnosti stavljajući sama po sebi um u stanje zbiljnosti.

Članak 3

Može li se Božja bit vidjeti tjelesnim očima?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da se Božja bit može vidjeti tjelesnim okom.

1. Kaže se naime u knjizi o Jobu 19, 26: *Iz svoje ću puti tad vidjeti Boga* itd. i 42, 5: *Po čuvanju tek poznavah te dosad, ali sada te oko moje vidi.*

2. Osim toga, Augustin u posljednjoj knjizi *Države Božje*[1], u glavi 29. kaže: *Stoga će snaga njihovih očiju (tj. proslavljenih) biti silno moćnija ne zato da bi vidjeli oštrije nego što neki tvrde da vide zmije ili orlovi (koliko se god velikom snagom vida isticale te životinje, ne mogu vidjeti ništa drugo nego tijela), nego zato da bi vidjeli i bestjelesne stvari.* Tko pak bestjelesne stvari može vidjeti, može se uzdići da vidi Boga. Dakle, proslavljeno oko može vidjeti Boga.

3. Osim toga, Bog može biti viđen od čovjeka u viđenju mašte. Kaže se naime kod Izaije 6, 1: *Vidjeh Gospoda gdje sjedi na prijestolju* itd. No viđenje mašte potječe od osjetila. Doista, kako se kaže u 3. knjizi djela *O duši*[2], mašta je *kretanje prouzrokovano osjetilom u zbiljnosti.* Bog se dakle može vidjeti osjetilnim viđenjem.

Ali tome se protivi ono što kaže Augustin u knjizi *O viđenju Boga* upravljenoj Paulini[3]: *Boga nitko nikada nije vi-*

1 Knj. 22; ML 41, 799
2 Gl. 3. n. 13 (429 a 1)
3 Pismo 147, gl. 11; ML 33, 609

dio kakav je ni u ovom životu ni u životu anđela, kako je vidljivo ono što se vidi tjelesnim viđenjem.

ODGOVARAM: Treba reći da je nemoguće vidjeti Boga osjetilom vida, ni bilo kojim drugim osjetilom, ni snagom osjetilnog dijela tijela. Svaka naime takva sposobnost čin je tjelesnog organa, kako će biti izloženo niže (čl. 4; pit. 78. čl. 1). Čin je pak srazmjeran onome što mora osvariti. Stoga se nijedna takva sposobnost ne može protezati dalje od tjelesnoga. Bog je pak bestjelesan, kako je gore (pit. 3, čl. 1) već pokazano. Stoga se ne može vidjeti ni osjetilom, ni maštom, nego jedino umom.

Na prvi dakle razlog treba reći, kad se kaže: *U svojoj puti vidjet ću Boga, svojeg Spasitelja,* da se ne misli da će vidjeti Boga tjelesnim okom, nego da će ga vidjeti kada poslije uskrsnuća bude opet tjelesno postojao. Slično, kad se kaže: *Sada moje oko tebe vidi,* misli se na duhovno oko, kao što govori Apostol u poslanici Efežanima 1, 17 – 18: *Da vam dadne duha mudrosti i otkrivenja da ga potpuno upoznate, da vam dadne prosvijetljene oči vašeg srca.*

Na drugi razlog treba reći da Augustin ondje govori riječima istražujući i uvjetno. To je očevidno iz prethodnih riječi: *Zato će daleko drukčiju moć imati* (naime proslavljene oči) *ako se pomoću njih bude vidjela ona bestjelesna priroda.* A odmah zatim[4] obrazlaže to riječima: *Vrlo je vjerojatno da ćemo na taj način tako vidjeti svemirska tijela novog neba i nove zemlje da ćemo vrlo jasnom oštrinom vidjeti Boga, posvuda prisutna i upravljača svega, pa i tjelesnoga. A to nećemo vidjeti onako kako se sada sagledavaju nevidljive stvari Božje pomoću shvaćanja stvorenih stvari, nego kako, čim ugledamo ljude među kojima živimo dok žive i vrše životne kretnje, ne samo vjerujemo da žive nego to vidimo.* Odatle je očevidno da Augustin shvaća da će proslavljene oči vidjeti Boga onako kako sada naše oči vide nečiji život. Život se međutim ne vidi tjelesnim okom kao nešto vidljivo po sebi, nego kao nešto osjetilno po akcidenciji. No to se ne spoznaje osjetilom, nego odmah s opažajem nekom drugom spoznajnom sposobnošću. To što se odmah čim se ugledaju tijela, iz njih umom spozna

4 ML 41, 800

Božja prisutnost, postizava se dvojako, naime pronicavošću uma i odsjevom Božje jasnoće u obnovljenim tijelima.

Na treći razlog treba reći da se u viđenju mašte ne vidi slikoviti način, kao što se u Svetom pismu božanske stvari metaforički prikazuju pomoću osjetilnih.

Članak 4

Može li neki stvoreni um vidjeti božju bit svojom prirodnom snagom?

Kod četvrtog je članka ovakav postupak: Čini se da neki stvoreni um može vidjeti Božju bit svojom prirodnom snagom.

1. Kaže naime Dionizije u 4. glavi djela *O Božjim imenima*[1] da je anđeo *čisto, vrlo sjajno zrcalo koje prima čitavu, ako je dopušteno reći, Božju ljepotu.* No svaka se stvar vidi dok se vidi njezino zrcalo. Budući dakle da anđeo svojim prirodnim snagama spoznaje samoga sebe, čini se da tim snagama spoznaje i Božju bit.

2. Osim toga, ono što je najviše vidljivo postaje nam manje vidljivo zbog slabosti našeg vida bilo tjelesnoga bilo umskoga. Ali anđelov um ne podnosi nikakvu slabost. Budući dakle da je Bog po sebi najviše shvatljiv, čini se da ga najbolje može shvatiti anđeo. Ako pak svojim prirodnim snagama može spoznati druge shvatljive stvari, mnogo će više spoznati Boga.

3. Osim toga, tjelesno se osjetilo ne može uzdići da bi spoznalo bestjelesnu supstanciju jer ona nadilazi njegovu prirodu. Ako dakle vidjeti Boga u njegovoj biti nadilazi prirodu bilo kojeg stvorenog uma, čini se da nijedan stvoreni um ne može doprijeti do viđenja Božje biti. No to je pogrešno, kako je očevidno iz prethodnog izlaganja (čl. 1). Čini se dakle da je stvorenom umu prirodno vidjeti Božju bit.

Ali tome se protivi ono što se kaže u poslanici Rimljanima 6,23: ... *milosni dar Božji jest život vječni*... No život se vječni sastoji u viđenju Božje biti prema riječima u Ivanovu evanđelju 17, 3: *A ovo je vječni život: spoznati tebe,*

1 § 22; 3, 724

jedino pravog Boga, itd. Dakle, vidjeti Božju bit pripada stvorenom umu po milosti, a ne po prirodi.

ODGOVARAM: Treba reći da je nemoguće da bi neki stvoreni um vidio Božju bit svojim prirodnim snagama. Spoznaja naime nastaje time što je spoznato u onome koji spoznaje. Spoznato je pak u onome koji spoznaje po načinu tog spoznavatelja. Stoga spoznaja bilo kojeg spoznavatelja odgovara načinu njegove prirode. Ako dakle način bitka neke spoznate stvari nadilazi način prirode spoznavatelja, nužno je da spoznaja toga nadilazi prirodu tog spoznavatelja.

No stvari postoje na mnogo načina. Neke su naime takve da njihova priroda ima bitak samo u individualnoj materiji, a takvo je sve tjelesno. Neke su pak takve da samostalno postoje, ne doduše u nekoj materiji, ali ipak nisu svoj vlastiti bitak, nego ga dobivaju. A takve su bestjelesne supstancije koje nazivamo anđelima. Međutim, samo Bogu pripada vlastiti način postojanja, tako da je on sam svoj samostalni bitak.

Spoznavati ono što ima bitak samo u individualnoj materiji nama je dakle prirođeno zato što je naša duša, preko koje spoznajemo, oblik neke materije. No duša ipak ima za spoznavanje dvije sposobnosti. Jednu koja je čin nekog tjelesnog organa i njoj je prirođeno spoznavati stvari ukoliko su u individualnoj materiji, pa osjetilo zato spoznaje samo pojedinosti. Druga je pak njezina spoznajna sposobnost um koji nije djelovanje nekog tjelesnog organa. Zato je nama prirođeno umom spoznavati prirode koje doduše imaju svoj bitak samo u individualnoj materiji, ali ipak ne po tome što su u individualnoj materiji, nego po tome što se umskim razmatranjem od nje odvajaju. Stoga posredstvom uma općenito možemo spoznati takve stvari, a to je iznad sposobnosti osjetila.

Anđeoskom je pak umu prirođeno spoznavati prirode koje ne postoje u materiji. To nadilazi prirodnu sposobnost uma ljudske duše u stanju sadašnjeg života dok je sjedinjena s tijelom.

Preostaje dakle da kažemo da je spoznaja samoga samostalnog bitka prirođena jedino Božjem umu i da on nadvisuje prirodnu sposobnost bilo kojeg stvorenog uma, jer ni-

jedno stvorenje nije svoj vlastiti bitak, nego ima bitak s učešćem (*'esse participatum'*). Stvoreni um može dakle spoznati Boga u njegovoj biti samo ukoliko se Bog svojom milošću združi s njime kao nešto što mu može biti shvatljivo.

Na prvi dakle razlog treba reći: Taj je način spoznavanja Boga prirođen anđelu, naime da ga spozna po njegovoj slici koja se u samom anđelu održava. Ali spoznati Boga po nekoj stvorenoj slici ne znači spoznati Božju bit, kako je gore (čl. 2) već pokazano. Odatle ne slijedi da anđeo može spoznati Božju bit svojim prirodnim snagama.

Na drugi razlog treba reći: Anđeoski um nema slabosti, ako se slabost shvati kao nedostajanje, naime da mu nedostaje ono što mora imati. Shvati li se pak negativno, onda se svako stvorenje, uspoređeno s Bogom, nalazi u stanju nedostajanja jer nema onu uzvišenost koja se nalazi u Bogu.

Na treći razlog treba reći da se osjetilo vida, jer je potpuno materijalno, nikako ne može uzdići do nečega nematerijalnoga. Ali se naš ili anđeoski um, jer je po svojoj prirodi nekako izdignut iznad materije, može iznad svoje prirode uzdići do nečega višega pomoću milosti. Znak je toga što vid nikako ne može asptraktno spoznati ono što konkretno poznaje. Ni na koji naime način ne može zapažati prorodu nego samo kao ovu ovdje prisutnu. No naš um može razmatrati apstraktno ono što poznaje konkretno. Iako naime spoznaje stvari koje imaju oblik po sebi. Slično i anđeoski um, iako mu je prirođeno da spoznaje konkretni bitak u nekoj prirodi, ipak može pomoću uma odijeliti sam bitak spoznajući da je jedno on sam, a drugo njegov bitak. I zato, budući da je stvoreni um po svojoj prirodi rođen da na apstraktan način nekom vrstom razdvajanja shvati konkretni oblik i konkretni bitak, može po milosti biti uzdignut da spozna odvojenu supstanciju i odvojeni bitak u samostalnom postojanju.

Članak 5

Da bi vidio Božju bit, je li stvorenom umu potrebno neko stvoreno svjetlo?

Kod petog je članka ovakav postupak: Čini se da stvorenom umu, da bi vidio Božju bit, nije potrebno neko stvoreno svjetlo.

1. U osjetilnim naime stvarima onome što je po sebi svjetlo nije potrebno, da bi bilo viđeno, nego drugo svjetlo, pa prema tome ni u umskim stvarima. Ali Bog je umsko svjetlo. Dakle, nije viđen pomoću nekog stvorenog svjetla.

2. Osim toga, kad se Bog vidi pomoću nekog posrednika, ne vidi se po svojoj biti. Ali kad se vidi pomoću nekog stvorenog svjetla, vidi se preko posrednika. Dakle, ne vidi se po svojoj biti.

3. Osim toga, ništa ne sprečava ono što je stvoreno da bude nekom stvorenju prirodno. I tako tom stvorenju, da bi vidjelo Boga, neće biti potrebno neko drugo svjetlo, a to je nemoguće. Nije dakle potrebno da svako stvorenje, da bi vidjelo Božju bit, traži dodatno svjetlo.

Ali tome se protivi ono što se kaže u Psalmu 35, 10: *Tvojom svjetlošću vidjet ćemo svjetlost.*

ODGOVARAM: Treba reći da sve što se uzdiže do nečega što nadvisuje njegovu prirodu treba da raspolaže nekom sklonošću koja nadilazi njegovu prirodu. Tako, ako zrak treba da dobije oblik vatre, treba da raspolaže nekom sklonošću prema takvom obliku. Kada pak neki stvoreni um vidi Boga u biti, sama Božja bit postaje shvatljivi oblik uma. Stoga je potrebno da mu se još pridoda neka natprirodna sklonost da bi se uzdigao do tolike uzvišenosti. Budući dakle da prirodna snaga stvorenog uma nije dovoljna za viđenje Božje biti, kako je već pokazano (čl. 4), nužno je da mu Božjom milošću poraste sposobnost shvaćanja. A to povećanje umske sposobnosti nazivamo prosvjetljenjem uma, kao što se i ono što je shvatljivo naziva svjetlošću ili svjetlom. I to je ono svjetlo o kojem se u Apokalipsi 21, 23 kaže: *Rasvijetlit će je sjaj Božji,* naime družbu blaženih koji vide Boga. A pomoću tog svjetla postaju bogoliki tj. slični

Bogu prema riječima prve poslanice Ivanove 3, 2: *Kad se to očituje, bit ćemo mu slični i vidjet ćemo ga onakva kakav jest.*

Na prvi dakle razlog treba reći: Stvoreno je svjetlo potrebno da bi se vidjela Božja bit ne zato da bi njime postala shvatljiva Božja bit, koja je shvatljiva već po sebi, nego zato da um postane sposoban za shvaćanje onako kako sposobnost za djelovanje uobičajenom sklonošću postaje sposobnija. Tako je i tjelesno svjetlo potrebno u vanjskom vidu, ukoliko čini zbiljskim prozirni medij, da bi mogao biti pokrenut od boje.

Na drugi razlog treba reći da se to svjetlo ne traži za viđenje Božje biti kao slika u kojoj bi se vidio Bog, nego gotovo kao neka savršenost uma koja ga potkrepljuje da vidi Boga. I zato se može reći da to svjetlo nije sredstvo u kojem se, nego pomoću kojega se Bog vidi. Ali to ne uklanja neposredno viđenje Boga.

Na treći razlog treba reći da sklonost prema obliku vatre može biti prirodna samo onome, što ima njezin oblik. Zbog toga svjetlo slave ne bi moglo biti prirodno stvorenju da stvorenje nije Božje prirode, a to je nemoguće. Doista, samo po tome svjetlu razumno stvorenje, kako je već rečeno, postaje bogoliko.

Članak 6

Od onih koji vide Božju bit vidi li je jedan savršenije od drugoga?

Kod šestog je članka ovakav postupak: Čini se da od onih koji vide Božju bit jedan ne vidi savršenije od drugoga.

1. Kaže se naime u prvoj poslanici Ivanovoj 3, 2: . . .*i vidjet ćemo ga onakva kakav jest.* Ali on jest samo na jedan način. Zato ga svi vide jednako. Dakle, ni savršenije ni manje savršeno.

2. Osim toga, Augustin u knjizi *Osamdeset tri pitanja*[1] tvrdi da istu stvar ne može jedan shvatiti više nego drugi. No svi koji vide Boga u njegovoj biti shvaćaju njegovu bit.

1 Pitanje 32; ML 40, 22

Bog se naime vidi umom, a ne osjetilom, kako je gore (čl. 3) već kazano. Dakle od onih koji vide Božju bit jedan je ne vidi jasnije od drugoga.

3. Osim toga, to da se nešto čini savršenijim od drugoga može potjecati iz dva izvora: ili od strane vidljiva predmeta ili od strane vidne moći onoga koji vidi. Od strane predmeta po tome što se on savršenije prima u onome koji vidi, naime po savršenijoj slici. No to se ovdje ne može primijeniti. Bog je naime prisutan umu koji vidi njegovu bit ne po nekoj slici, nego po samoj biti. Preostaje dakle da se kaže, ako ga jedan vidi savršenije od drugoga, da se to zbiva zbog razlike u umnoj moći. A iz toga slijedi da ga jasnije vidi onaj čija je umna moć prirodno uzvišena. No to je neprikladno jer se ljudima obećava da će u blaženstvu biti jednaki anđelima.

Ali tome se protivi to što se, prema riječima Ivanova evanđelja 17, 3: *A ovo je vječni život* itd., vječni život sastoji u viđenju Boga. Stoga, ako Božju bit vide svi jednako, svi će u vječnom životu biti jednaki. Suprotno tome govori Apostol u prvoj poslanici Korinćanima 15, 41: *...zvijezda se od zvijezde razlikuje sjajem.*

ODGOVARAM: Treba reći da će od onih koji budu vidjeli Boga po biti jedan vidjeti savršenije nego drugi. No to se neće dogoditi zbog neke Božje slike savršenije kod jednoga nego kod drugoga jer se to viđenje neće ostvariti pomoću slike, kako je već pokazano (čl. 2), već će se dogoditi zato što će um jednoga imati veću snagu ili sposobnost da vidi Boga nego um drugoga. Sposobnost pak da vidi Boga ne pripada stvorenom umu po njegovoj prirodi, nego po svjetlu slave koje mu pruža neku bogolikost, kako je očevidno iz prethodnog izlaganja (čl. 5). Zato će um imati više udjela u svjetlu slave pa će Boga vidjeti savršenije. Većeg pak udjela u svjetlu slave imat će onaj koji ima više ljubavi jer gdje je veća ljubav, tu je veća želja, a želja na neki način čini onoga koji želi sposobnim i spremnim za primanje željenoga. Stoga, tko bude imao više ljubavi, savršenije će vidjeti Boga i bit će blaženiji.

Na prvi dakle razlog treba reći: Kad se kaže: *Vidjet ćemo ga kao što jest,* taj prilog *kao što* određuje način viđenja od strane viđenog predmeta, tako da je smisao: *Vidjet će-*

mo ga da je takav kao što jest, jer ćemo vidjeti sam njegov bitak koji je njegova bit. Ali taj prilog ne određuje način viđenja od strane onoga koji vidi, tako da bi smisao bio da će način viđenja biti tako savršen kao što je u Bogu savršen način postojanja.

A time je jasno i rješenje za drugi razlog. Kad se naime kaže da istu stvar jedan ne shvaća bolje od drugoga, to je istinito ako se odnosi na način bitka shvaćene stvari, jer, tko god shvaća da stvar postoji drukčije nego što jest, ne shvaća je istinito. Ali nije istinito ako se odnosi na način shvaćanja, jer je shvaćanje jednoga savršenije od shvaćanja drugoga.

Na treći razlog treba reći da različitost viđenja neće potjecati od strane predmeta, jer će se svima predstaviti isti predmet, naime Božja bit, niti od različnog učešća predmeta u različitim slikama, nego od različite sposobnosti uma, i to ne prirodne, nego slavne, kako je već rečeno.

Članak 7

Shvaćaju li Boga oni koji ga vide u njegovoj biti?

Kod sedmog je članka ovakav postupak: Čini se da shvaćaju Boga oni koji ga vide u njegovoj biti.

1. Kaže naime Apostol u poslanici Filipljanima 3, 12: *Naprotiv i dalje kušam kako bih to dohvatio.* A nije uzalud kušao jer sam kaže u prvoj poslanici Korinćanima 9, 26:... *tako trčim ne kao u nepouzdano.* On je dakle to dohvatio, a na isti način i drugi, koje na to poziva riječima: *Trčite tako da dohvatite* (na istome mjestu, stavak 26).

2. Osim toga, kako izlaže Augustin u knjizi *O viđenju Boga* upravljenoj Paulini[1], *ono se shvaća što se čitavo tako vidi da ništa ne ostaje skriveno gledaocu.* Ali ako se Bog vidi u svojoj biti, vidi se čitav i ništa od njega nije skriveno onome koji ga vidi jer je Bog jednostavan. Stoga, tko ga god vidi u biti, shvaća ga.

3. Kad bi se reklo da se vidi čitav, ali ne potpuno, prigovorilo bi se da se riječ *potpuno* odnosi ili na način onoga

1 Pismo 147, gl. 9: ML 33, 606

koji vidi ili na način viđene stvari. No onaj koji vidi Boga u biti, vidi ga potpuno ako se time označuje način viđene stvari, jer ga vidi kao što on jest, kako je već rečeno (čl. 6, uz 1). Ali na sličan način vidi ga potpuno ako se time označuje i način onoga koji vidi, jer će um vidjeti Božju bit čitavom svojom snagom. Tko god dakle bude vidio Boga po biti, vidjet će ga potpuno. Dakle, i shvatit će ga.

Ali tome se protivi ono što se govori kod Jeremije 32, 18 – 19: *Bože veliki i moćni, kome je ime Jahve nad Vojskama! Velik si u svojim naumima i neshvatljiv mislima.* Dakle, ne može se shvatiti.

ODGOVARAM: Treba reći da je bilo kojem stvorenom umu nemoguće shvatiti Boga, *a samo dodirnuti duhom Boga na bilo koji način veliko je blaženstvo,* kako kaže Augustin.[2]

Da bi to postalo očevidno, treba znati da se shvaća ono što se savršeno poznaje. Savršeno se pak poznaje ono što se poznaje onoliko koliko je spoznatljivo. Stoga, ako bi se ono što je spoznatljivo znanstvenim dokazom, smatralo samo mišljenjem zasnovanim na kakvom vjerojatnom razlogu, ne bi se shvatilo. Na primjer, ako bi tko znao da trokut ima tri kuta jednaka dvama pravim kutovima na temelju dokaza, on bi to shvaćao. Ako pak netko primi njegovo mišljenje kao vjerojatno zato što tako govore mudraci ili većina ljudi, neće to shvatiti jer ne dostiže onaj savršeni način spoznaje po kojem je to spoznatljivo.

No nijedan stvoreni um ne može dostići onaj savršeni način spoznaje božanske biti po kojem je spoznatljiva. Sve je naime toliko spoznatljivo koliko je biće u zbiljnosti. Bog je dakle, čiji je bitak beskrajan, kako je gore (pit. 7, čl. 1) pokazano, beskrajno spoznatljiv. Ali nijedan stvoreni um ne može spoznati Boga beskrajno. Stvoreni naime um toliko savršenije ili manje savršeno spoznaje božansku bit, koliko je obasjan većim ili manjim svjetlom slave. Budući dakle da stvoreno svjetlo slave, primljeno u bilo koji stvoreni um, ne može biti beskrajno, nemoguće je da neki stvoreni um beskrajno spozna Boga. Stoga nije moguće ni da ga shvati.

Na prvi dakle razlog treba reći da se riječ shvaćanje

2 Govori narodu, 117, gl. 3: ML 38, 663

(comprehensio) navodi na dva načina. Na jedan način, u užem i pravom značenju kad je nešto uključeno u onome koji shvaća. I tako se Bog ne shvaća ni na koji način niti umom niti čime drugim, jer se, budući da je beskrajan, ne može zatvoriti u nešto ograničeno da ga nešto ograničeno obuhvati beskrajno kao što on beskrajno postoji. Na drugi način shvaćanje se uzima u širem značenju po tome što se shvaćanje suprotstavlja nastojanju *(insecutio)*. Tko naime dostiže nekoga, kada ga već drži, kaže se da ga obuhvaća. I tako je Bog obuhvaćen od blaženih prema riječima Pjesme nad pjesmama 3. 4: *Uhvatila sam ga i neću ga pustiti*. Tako se razumijevaju Apostolovi navodi o shvaćanju. Na taj je način shvaćanje jedno od svojstava duše, koje odgovara nadi kao što viđenje vjeri i uživanje ljubavi. Doista, sve što se kod nas vidi, još se ne drži niti posjeduje, jer se katkada vide udaljene stvari ili one koje nisu u našoj vlasti. A opet ni sve što imamo ne uživamo, ili jer se u tome ne naslađujemo ili jer to nije krajnji cilj naše želje, da bi je ispunilo i smirilo. Ali to troje imaju blaženi u Bogu jer ga i vide i videći drže ga sebi prisutna imajući mogućnost da ga uvijek vide. Imajući ga, uživaju u njemu kao u krajnjem cilju koji ispunjava njihovu želju.

Na drugi razlog treba reći: Ne kaže se da je Bog neshvatljiv zato što se ne bi vidio neki njegov dio, nego jer se ne vidi tako savršeno kao što je vidljiv. Tako, kad se spoznaje neka tvrdnja, koja se može dokazati samo nekim vjerojatnim razlogom, nema nijednog njezina dijela koji bi bio nepoznat, ni subjekt, ni predikat, ni spona, ali se kao cjelina ne spoznaje tako savršeno kao što je spoznatljiva. Zato Augustin definirajući shvaćanje kaže[3]: *Viđenjem se shvaća ona cjelina koja se tako vidi da ni jedan njezin dio nije sakriven onome koji vidi ili ona čije se granice mogu obuhvatiti pogledom*. A granice nečega tada se obuhvaćaju pogledom kada se u načinu spoznavanja toga stigne do kraja.

Na treći razlog treba reći da se prilog *potpuno* odnosi na način predmeta ne na duše tako da čitav način predmeta ne bi došao pod spoznaju, nego jer način predmeta nije način onoga koji spoznaje. Tko dakle vidi Boga u njegovoj biti, vidi u njemu da beskrajno postoji i da je beskrajno spo-

3 Citirano mjesto u Argumentu.

znatljiv. Ali mu taj beskrajni način ne pristaje da bi ga beskrajno spoznao. Tako netko može po vjerojatnosti znati da se neka tvrdnja može dokazati iako je on ne poznaje na temelju dokaza.

Članak 8

Da li oni koji vide Boga u biti vide u Bogu sve?

Kod osmog je članka ovakav postupak: Čini se da oni koji vide Boga u biti vide u Bogu sve.

1. Kaže naime Grgur u 4. knjizi *Dijaloga*[1]: *Što je to što ne vide oni koji vide onoga što vidi sve?* A onaj koji vidi sve, to je Bog. Dakle, koji vide Boga, vide sve.

2. Isto tako, tko god vidi zrcalo, vidi ono što se u zrcalu odražava. A sve što se zbiva ili se može zbivati odražava se u Bogu kao u nekom zrcalu. On naime sam spoznaje u sebi sve. Dakle, tko god vidi Boga, vidi sve što jest i što se može zbiti.

3. Osim toga, tko shvaća ono što je veće, može shvatiti i ono najmanje, kako se kaže u 3. knjizi djela *O duši*[2]. Ali sve što Bog čini ili može činiti manje je od njegove biti. Stoga, tko god shvaća Boga, može shvatiti sve što Bog čini ili može činiti.

4. Osim toga, razumno stvorenje prirodno želi znati sve. Ako dakle videći Boga ne zna sve, njegova prirodna želja nije zadovoljena, pa tako, premda vidi Boga, neće biti blaženo. No to je neumjesno. Dakle, videći Boga zna sve.

Ali tome se protivi to što anđeli vide Boga u biti, a ipak ne znaju sve. Viši naime anđeli čiste od neznanja niže, kako kaže Dionizije u 7. glavi *Nebeske hijerarhije*[3]. Ti niži anđeli ne znaju buduće događaje i misli srdaca. To naime pripada samo Bogu. Dakle, koji god vide Božju bit, ne vide sve.

ODGOVARAM: Treba reći da stvoreni um videći božansku bit ne vidi u njoj sve što Bog čini ili može činiti. Očigledno je naime da se neke stvari vide u Bogu onako kako su u njemu. Ali sve je drugo u Bogu kao što se učinci mo-

1 Gl. 33; ML 77, 376; usp. Moralia II 3; ML 76, 556
2 Gl. 4, n. 5; 429 b 3
3 § 3; MG 3, 208

gućno nalaze u svojem uzroku. Očevidno je pak, koliko se neki uzrok savršenije vidi, da se toliko više učinaka može u njemu vidjeti. Tko naime ima uzvišen um, čim mu se pruži neki dokazni princip, odmah od njega dobiva spoznaju mnogih zaključaka. To ne pristaje onome koji je slabijeg uma, već treba da mu se objašnjavaju sve pojedinosti. Onaj dakle koji uzrok u potpunosti poznaje može u uzroku spoznati sve njegove učinke i sve razloge učinaka. No nijedan stvoreni um, kako je pokazano (čl. 7), ne može potpuno shvatiti Boga. Nijedan dakle stvoreni um ne može videći Boga spoznati sve što Bog čini ili može činiti jer bi to značilo spoznati svu njegovu moć. No neki um spoznaje toliko više onoga što Bog čini ili može činiti koliko savršenije Boga vidi.

Na prvi dakle razlog treba reći da Grgur govori o dostatnosti *(sufficientia)* objekta, naime Boga, koji, koliko je do njega, dovoljno sadržava i pokazuje sve. Ipak iz toga ne slijedi da svatko tko vidi Boga spoznaje sve jer ga ne shvaća savršeno.

Na drugi razlog treba reći: Onaj koji vidi zrcalo ne mora u njemu vidjeti sve ako ga svojim pogledom potpuno ne obuhvaća.

Na treći razlog treba reći: Premda je više vidjeti Boga nego sve drugo, ipak je također više tako vidjeti Boga da se u njemu spozna sve nego vidjeti ga tako da se u njemu ne spozna sve, nego samo manji ili veći broj stvari. Već je naime izloženo da mnoštvo u Bogu spoznatih stvari ovisi o savršenijem ili manje savršenom načinu viđenja Boga.

Na četvrti razlog treba reći da je prirodna želja razumnog stvorenja saznati sve što se tiče usavršavanja uma, a to su vrste i rodovi stvari i njihovi odnosi, što će sve vidjeti u Bogu tko god bude vidio božansku bit. No spoznati druge pojedince i njihove misli i djela ne pripada usavršavanju stvorenog uma niti za tim teži njegova prirodna želja, a tome opet ne pripada ni spoznaja onoga što još ne postoji, ali može biti načinjeno od Boga. Ipak kad bi se vidio samo Bog, koji je izvor i početak čitavog bitka i istine, on bi tako utažio prirodnu želju za znanjem da se ništa drugo ne bi više tražilo, i čovjek bi bio blažen. Zato kaže Augustin u 5.

knjizi *Ispovijesti*[4]: *Nesretan je čovjek koji poznaje sve to, naime stvorenja, a tebe ne poznaje. A blažen je koji tebe poznaje iako one stvari ne zna. Tko pak zna tebe i one stvari nije zbog toga više blažen, nego je blažen samo zbog tebe.*

Članak 9

Da li oni koji vide božansku bit, vide pomoću nekih slika ono što vide u Bogu?

Kod devetog je članka ovakav postupak: Čini se da oni koji vide božansku bit, vide pomoću nekih slika ono što vide u Bogu.

1. Svaka naime spoznaja nastaje nekim sljubljivanjem spoznavatelja i spoznatoga. Tako doista um u činu postaje spoznatim sadržajem u činu, a osjetilo u činu postaje zamjetljivim predmetom u činu, ukoliko se oblikuje slikom predmeta kao što zjenica slikom boje. Ako dakle um onoga koji vidi Boga po biti spoznaje u Bogu neka stvorenja, treba da bude oblikovan njihovim slikama.

2. Osim toga, pamtimo ono što smo prije vidjeli. Ali Pavao, koji je u ekstazi vidio Božju bit, kako kaže Augustin u 12. knjizi djela *O Postanku doslovce,*[1] kad je više nije vidio, sjetio se mnogih pojedinosti koje je vidio u onoj ekstazi. Zato sam kaže u drugoj poslanici Korinćanima 12, 4: . . . *da je čuo neizrecive riječi koje čovjeku nije dopušteno izreći.* Potrebno je dakle kazati da su neke slike onoga čega se sjetio ostale u njegovu umu. A na isti način kada je gledao prisutnu Božju bit, imao je neke slike ili vrste onoga što je u njoj vidio.

Ali tome se protivi što se istom slikom vidi zrcalo i ono što se u njemu odražava. A u Bogu se sve vidi kao u nekom umskom zrcalu. Stoga, ako se Bog ne vidi pomoću neke slike, nego po svojoj biti, ni ono što se vidi u njemu ne vidi se pomoću nekih slika ili vrsta.

ODGOVARAM: Treba reći da oni koji vide Boga po biti ono što vide u samoj Božjoj biti ne vide posredstvom ne-

4 Gl. 4; ML 32, 708.

1 Gl. 28; ML 34, 478 – gl. 34; ML 34, 483

kih slika, nego posredstvom same Božje biti sjedinjene s njihovim umom. Svaka se naime stvar spoznaje po tome što je njezina slika u spoznavatelju. Ali to se dešava na dva načina. Budući naime da su koje god stvari, slične jednoj istoj stvari, slične i međusobno, spoznajna snaga može se sljubiti s nečim spoznatljivim na dva načina. Na jedan način po sebi, kada se izravno oblikuje slikom, i tada se to spoznaje po sebi. Na drugi način time što se oblikuje slikom nečega što je toj stvari slično, i tada se kaže da se stvar ne spoznaje u sebi samoj, nego u nečemu što joj je slično. Drukčija je doista spoznaja kojom se spoznaje čovjek u sebi samome, a drukčija je ona kojom se spoznaje u svojoj slici. Tako dakle spoznavati stvari po njihovim slikama, koje postoje u spoznavatelju, znači spoznavati ih u njima samima ili u vlastitim prirodama, ali spoznavati ih onako kako njihove slike unaprijed postoje u Bogu, znači u Bogu ih vidjeti. I te se dvije spoznaje razlikuju. Stoga, po onoj spoznaji, kojom su stvari spoznavane u Bogu od onih koji vide Boga po biti, ne vide se po nekim drugim slikama, nego jedino po božanskoj biti prisutnoj umu po kojoj se vidi i Bog.

Na prvi dakle razlog treba reći da se um onoga koji vidi Boga sljubljuje sa stvarima koje se vide u Bogu ukoliko se sjedinjuje s božanskom biti, u kojoj unaprijed postoje slike svih stvari.

Na drugi razlog treba reći da ima nekih spoznajnih moći koje pomoću prije stvorenih slika mogu oblikovati druge. Tako od već stvorenih slika brda i zlata mašta oblikuje sliku zlatnog brda, a um od već stvorenih pojmova roda i razlike oblikuje pojam vrste. I slično tome, od sličnosti slike možemo u sebi oblikovati predodžbu onoga čega je ona slika. Tako i Pavao ili bilo tko drugi koji vidi Boga može iz samog viđenja božanske biti oblikovati u sebi slike stvari koje se vide u božanskoj biti, a te su ostale u Pavlu i kad božju bit nije više vidio. Ipak je to viđenje, kojim se stvari vide posredstvom tako stvorenih slika, drukčije od viđenja kojim se stvari vide u Bogu.

Članak 10

Da li oni koji vide Boga po biti istovremeno vide sve što vide u njemu?

Kod desetog je članka ovakav postupak: Čini se da oni koji vide Boga po biti ne vide istovremeno sve što vide u njemu.

1. Prema Filozofu[1] dešava se da se zna mnogo, a shvaća samo jedno. Ali ono što se vidi u Bogu shvaća se, jer se Bog vidi umom. Dakle, ne dešava se da oni koji vide Boga vide istovremeno u njemu mnogo stvari.

2. Osim toga, Augustin u 8. knjizi djela *O Postanku doslovce*[2] kaže: *Bog pokreće duhovno stvorenje u vremenu,* tj. u shvaćanju i čuvstvovanju. Ali duhovno je stvorenje anđeo koji vidi Boga. Dakle, oni koji vide Boga postupno ga shvaćaju i čuvstveno doživljuju. Vrijeme naime unosi postupnost.

Ali tome se protivi ono što govori Augustin u posljednjoj knjizi djela *O Trojstvu*[3]: *Naše misli neće biti nepostojane idući od jedne stvari do druge i vraćajući se, nego ćemo sve svoje znanje obuhvatiti jednim pogledom.*

ODGOVARAM: Treba reći da se ono što se vidi u Riječi *(Verbum)* ne vidi postupno, nego istovremeno. Da bi se to objasnilo, treba uzeti u obzir da mi ne možemo istovremeno shvatiti mnogo stvari, jer mnogo toga shvaćamo posredstvom različitih vrsta. A jedan um ne može istovremeno zbiljski biti oblikovan različitim vrstama da bi pomoću njih shvaćao, kao što nijedno tijelo ne može istovremeno biti oblikovano različitim oblicima. Stoga se događa, kada se mnoge stvari mogu shvatiti samo jednom vrstom, da se shvaćaju istovremeno, kao što se različiti dijelovi neke cjeline, ako se svaki dio shvaća posredstvom vlastite vrste, shvaćaju postupno, a ne istovremeno. Ako se pak svi dijelovi shvaćaju samo posredstvom vrste cjeline, shvaćaju se istovremeno. Ali pokazano je (čl. 9) da se od stvari koje se

1 Topika II 10 n. 1; 114 b 34
2 Gl. 20; ML 34, 338–gl. 22; ML 34, 389
3 Knj. XV gl. 16; ML 42, 1079

vide u Bogu ne vidi svaka u svojoj vrsti, nego sve u jednoj vrsti božanskoj. Zato se vide istovremeno, a ne postupno.

Na prvi dakle razlog treba reći da shvaćamo samo jednu stvar ukoliko shvaćamo posredstvom jedne vrste. Ali i mnoge stvari, ako su shvaćene posredstvom jedne vrste, shvaćaju se istovremeno. Tako u vrsti *čovjeka* shvaćamo živo i razumno biće, a u vrsti *kuće* zid i krov.

Na drugi razlog treba reći da anđeli, s obzirom na prirodnu spoznaju kojom spoznavaju stvari posredstvom različitih njima pridanih vrsta, ne spoznavaju sve istovremeno i tako se mijenjaju u vremenu prema svojoj umnosti. Ali, ukoliko vide stvari u Bogu, vide ih istovremeno.

Članak 11

Može li netko u ovom životu vidjeti Boga po biti?

Kod jedanaestog je članka ovakav postupak: Čini se da netko može u ovom životu vidjeti Boga po biti.

1. Kaže naime Jakov u *Postanku* 32, 30: *Vidjeh Boga licem u lice.* Ali vidjeti licem u lice jest vidjeti po biti, kako je očito po onome što se govori u prvoj poslanici Korinćanima 13, 12: *Sad vidimo u ogledalu, nejasno, a onda ćemo licem u lice.* Dakle, Bog se može vidjeti po biti u ovom životu.

2. Osim toga, u *Brojevima* 12, 8 Gospod govori o Mojsiji: *Iz usta u usta njemu ja govorim, očevidnošću, a ne zagonetkama i slikama, i on vidi Boga.* A to je vidjeti Boga po biti. Dakle, netko može u stanju ovog života vidjeti Boga po biti.

3. Osim toga, ono u čemu spoznajemo sve drugo i po čemu to sudimo, nama je po sebi poznato. No i sada sve spoznajemo u Bogu. Govori naime Augustin u 12. knjizi *Ispovijesti*[1]: *Ako obojica vidimo da je istina to što ti kažeš i ako obojica vidimo da je istina ovo što ja kažem, gdje, molim, to vidimo? Ni ja u tebi ni ti u meni, nego obojica u samoj nepromjenjivoj istini koja je iznad naše pameti.* A u djelu *O pravoj vjeri*[2] kaže on i to da o svemu sudimo po

1 Gl. 25; ML 32, 840
2 Gl. 30; ML 34, 146; gl. 31; ML 34, 147

božanskoj istini. U 12. pak knjizi djela *O Trojstvu*[3] tvrdi da *razumu pripada suditi o tim tjelesnim stvarima prema bestjelesnim i vječnim prirodama, koje zacijelo ne bi bile nepromjenjive da nisu iznad pameti.* Dakle, i u ovom životu vidimo samoga Boga.

4. Osim toga, prema Augustinu u 12. knjizi djela *O Postanku doslovce*[4], umskim se viđenjem vidi ono što je u duši po svojoj biti. Ali umsko se viđenje odnosi na stvari shvatljive ne po nekim slikama, nego po njihovoj biti, kako sam kaže na istome mjestu. Dakle, budući da je Bog u našoj duši po svojoj biti, mi ga po njegovoj biti i vidimo.

Ali tome se protivi ono što se kaže u *Izlasku* 33, 20: *... ne može me čovjek vidjeti i na životu ostati.* Tumačenje[5]: *Dok se ovdje smrtnički živi, Bog se može vidjeti po nekim slikama, ali ne po stvarnosti svoje prirode.*

ODGOVARAM: Treba reći da čovjek kao takav ne može vidjeti Boga po biti ako se ne odijeli od ovoga smrtničkog života. Razlog je tome što se način spoznaje povodi, kako je gore (čl. 4) već rečeno, za načinom onoga što spoznaje. Međutim, dok živimo ovim životom, naša duša ima svoj bitak u tjelesnoj materiji. Stoga, prirodno, spoznaje samo ono što u materiji ima svoj bitak ili ono što se pomoću toga može spoznati. Očevidno je pak da se božanska bit ne može spoznati pomoću prirode materijalnih stvari. Pokazano je naime gore (čl. 2) da spoznaja Boga posredstvom bilo koje stvorene sličnosti nije viđenje njegove biti. Zato je nemoguće da Božju bit vidi duša čovjeka koji još živi ovim životom. A znak je toga činjenica što naša duša, koliko se više odvaja od tjelesnih stvari, toliko postaje sposobnija da shvaća apstraktne. Stoga se u snovima i udaljavanju od tjelesnih osjetila većma primaju božanske objave i predviđanja budućnosti. Ne može se dakle desiti da se duša, dok živi ovim smrtničkim životom, uzdigne do vrhunske spoznatljive stvari, a to je božanska bit.

Na prvi dakle razlog treba reći: Prema Dioniziju, 4. glava *Nebeske hijerarhije*[6], u Svetom se pismu kaže da je netko

3 Gl. 2; ML 42, 999
4 Gl. 24; ML 34, 437 – ML 34, 479
5 Redovna glosa iz Moralia sv. Grgura XXVIII 54; ML 76, 92
6 § 3; MG 3, 180

vidio boga u tom smislu da su se ili pomoću osjetila ili pomoću mašte oblikovali neki likovi koji su po nekoj sličnosti prikazivali nešto božansko. Dakle, to što Jakov kaže: *Vidjeh Boga licem u lice* treba primijeniti ne na samu božansku bit, nego na lik u kojem je bio prikazan Bog. A i to da se, makar u viđenju mašte, čini da govori Božja osoba pripada nekom visokom stupnju proricanja, kako će se niže (I-II, pit. 174, čl. 3) objasniti kada budemo govorili o stupnjevima proricanja. Ili Jakov to kaže da bi označio neku uzvišenost umskog razmatranja koje je iznad običnog stanja.

Na drugi razlog treba reći: Kao što Bog na čudotvoran način natprirodno radi nešto u tjelesnim stvarima, tako je i duh nekih, dok su još živjeli u ovom životu, natprirodno i mimo običan red, a da se nisu služili tjelesnim osjetilima, uzdigao do viđenja svoje biti, kako Augustin u 12. knjizi djela *O Postanku doslovce*[7] i u knjizi *O viđenju Boga*[8] kaže za Mojsiju, koji je bio učitelj Hebreja, i za Pavla, koji je bio učitelj pogana. O tome ćemo raspravljati opširnije kad budemo govorili o proročanskom zanosu (II-II pit. 175, čl. 3).

Na treći razlog treba reći: Kaže se da sve vidimo u Bogu i da o svemu sudimo njegovim posredstvom jer sve spoznajemo i rasuđujemo učešćem u njegovu svjetlu. I samo je naime prirodno svjetlo razuma neko učešće u božanskom svjetlu, kao što kažemo da sve osjetilno vidimo i prosuđujemo u suncu, tj. svjetlošću sunca. Zato Augustin u 1. knjizi *Razgovara sa samim sobom*[9] govori: *Ogledi znanosti ne mogu se vidjeti ako nisu obasjani kao nekim svojim suncem,* naime Bogom. Kao što dakle, da bi se nešto vidjelo osjetilno, nije potrebno da se vidi supstancija sunca, tako da bi se nešto vidjelo umski, nije potrebno da se vidi Božja bit.

Na četvrti razlog treba reći da umsko viđenje pripada stvarima koje su po svojoj biti u duši onako kako su umske stvari u umu. Tako je Bog u duši blaženih, a ne u našoj, ali svojim prisustvom, svojom biti i moći.

7 Gl. 26: ML 34, 476. Usp. gl. 27; ML 34, 477. Gl. 28; ML 34, 478. Gl. 34; ML 34, 482

8 Pismo 147, gl. 13; ML 34, 610

9 Gl. 8; ML 32, 877

Članak 12

Možemo li u ovom životu spoznati Boga prirodnim razumom?

Kod dvanaestog je članka ovakav postupak: Čini se da u ovom životu ne možemo spoznati Boga prirodnim razumom.

1. Kaže naime Boetije u knjizi *Utjeha filozofije*[1] da *razum ne pojmi jednostavan oblik.* A najjednostavniji je oblik Bog, kako je gore (pit. 3, čl. 7) pokazano. Stoga prirodan razum ne može dospjeti do spoznaje njega.

2. Osim toga, duša ne shvaća ništa prirodnim razumom bez predodžbe, kako se kaže u 3. knjizi djela *O duši.*[2] Ali kako je Bog bestjelesan, u našoj mašti ne može biti njegove slike. Dakle, prirodnom spoznajom ne možemo ga spoznati.

3. Osim toga, spoznaja koja nastaje prirodnim razumom zajednička je dobrima i zlima, kao što im je zajednička i priroda. No spoznaja Boga pripada samo dobrima. Kaže naime Augustin u 1. knjizi djela *O Trojstvu*[3] *da se oštrina ljudske pameti ne može učvrstiti u tako izvanrednom svjetlu ako se ne pročisti pravednošću vjere.* Dakle, prirodnim razumom Bog se ne može spoznati.

Ali tome se protivi ono što se kaže u poslanici Rimljanima 1, 19: *Jer njima je očito ono što se može doznati o Bogu,* tj. ono što je spoznatljivo o Bogu prirodnim razumom.

ODGOVARAM: Treba reći da naša prirodna spoznaja započinje od osjetila. Zato se ona može protegnuti samo dotle dokle je mogu voditi osjetilne stvari. No naš um ne može od osjetilnih stvari doprijeti dotle da bi vidio božansku bit, jer su osjetilna stvorenja učinci Boga koji se ne izjednačuju sa snagom uzroka. Zato se iz spoznaje osjetilnih stvari ne može spoznati čitava Božja snaga ni, dosljedno tome, vidjeti njegova bit. No kako su osjetilne stvari njegovi učinci koji ovise o svojem uzroku, iz njih možemo biti

1 V proza 4; ML 63, 847
2 Gl. 7 n. 3; 43i a 16
3 Gl. 2; ML 42, 822

dovedeni do toga da o Bogu spoznamo da li postoji i da o njemu saznamo ono što mu nužno pristaje, jer je prvi uzrok svega koji premašuje sve čemu je on sam uzrok. Zato o njemu spoznajemo njegov odnos prema stvorenjima, naime da im je svima uzrok, i razliku između stvorenja i njega, naime da on nije ništa od onoga što on uzrokuje, i da se to ne odmiče od njega ne zato što bi mu nešto nedostajalo, nego zato što on sve to daleko nadvisuje.

Na prvi dakle razlog treba reći: Razum ne može doprijeti do jednostavnog oblika da bi o njemu saznao *što je*. Može ipak o njemu spoznati to da sazna *da li postoji*.

Na drugi razlog treba reći da se Bog spoznaje prirodnom spoznajom posredstvom predočaba svojeg učinka.

Na treći razlog treba reći: Budući da se spoznaja Boga po biti postiže milošću, pripada samo dobrima, ali spoznaja njega prirodnim razumom može pripadati dobrima i zlima. Zato Augustin u knjizi *Ponovna razmišljanja*[4] kaže: *Ne odobravam ono što sam rekao u govoru*[5]*: Bože, koji si htio da istinu znaju samo čisti. Na to se naime može odgovoriti da mnoge istine znaju i mnogi nečisti, i to prirodnim razumom.*

Članak 13

Stječe li se milošću poznavanje boga dublje od onoga koje se stječe prirodnim razumom?

Kod trinaestog je članka ovakav postupak: Čini se da se milošću ne stječe poznavanje Boga dublje od onoga koje se stječe prirodnim razumom.

1. Kaže naime Dionizije u knjizi *O mističnoj teologiji*[1] da se onaj koji se prisnije sjedinjuje s Bogom u ovom životu sjedinjuje s njime kao s potpuno nepoznatim. To je rekao i o Mojsiju, koji je ipak u spoznaji po milosti postigao neki visoki domet. No povezati se s Bogom, ne znajući o njemu što je, postizava se i pomoću prirodnog razuma. Dakle, Boga ne spoznajemo potpunije milošću nego prirodnim razumom.

4 I gl. 4; ML 32, 589.

5 Razgovori sa samim sobom (Soliloquia) I gl. 1; ML 38. 870.

1 Gl. I 8; MG 3, 1001.

2. Osim toga, do spoznaje božanskih stvari prirodnim razumom možemo doprijeti samo pomoću predočaba, a tako isto i do spoznaje milošću. Kaže naime Dionizije u 1. glavi djela *O nebeskoj hijerarhiji*[2]: *Nemoguće je da nam božanska zraka svijetli drukčije nego obavijena raznolikim svetim velovima.* Dakle, Boga ne poznajemo potpunije po milosti nego po prirodnom razumu.

3. Osim toga, naš se um priklanja Bogu po milosti vjere. No čini se da vjera nije spoznaja. Kaže naime Grgur u homiliji[3]: Ono što se ne vidi *predmet je vjere, ne spoznaje.* Dakle, milošću nam se ne dodjeljuje neka uzvišenija spoznaja Boga.

Ali tome se protivi ono što kaže Apostol u prvoj poslanici Korinćanima 2, 10: *A nama je to Bog objavio po Duhu, naime ono što nije upoznao ni jedan od knezova ovoga svijeta* (na istome mjestu, stavak 8), tj. *filozofa,* kako tumači glosa.[4]

ODGOVARAM: Treba reći da savršeniju spoznaju Boga dobivamo milošću nego prirodnim razumom. To je očevidno na ovaj način: Spoznaja koju stječemo prirodnim razumom traži dvoje, i to: predodžbe, koje dobivamo od osjetilnih stvari, i prirodno svjetlo shvaćanja, čijim djelovanjem iz predočaba izlučujemo shvatljive pojmove. A što se tiče jednoga i drugoga, ljudska je spoznaja potpomognuta objavom milosti, jer se i prirodno svjetlo uma jača prilivom svjetla milosti. A katkada se u ljudskoj mašti Božjim djelovanjem oblikuju predodžbe koje bolje izražavaju božanske stvari nego one koje prirodno dobivamo od osjetilnih predmeta, kako se to jasno vidi u proročanskim vizijama. Katkada se Božjim djelovanjem oblikuju i neke osjetilne stvari ili čak i riječi da se izrazi nešto božansko. Tako se pri Kristovu krštenju pojavio Duh sveti u liku golubice i čuo se glas Oca: *Ovo je sin moj ljubljeni* (Matej 3, 17).

Na prvi dakle razlog treba reći: Iako objavom milosti u ovom životu ne spoznajemo o Bogu *što je* i tako se povezujemo s njime gotovo kao s nepoznatim, ipak ga spoznajemo potpunije, jer nam se otkrivaju brojniji i uzvišeniji nje-

2 § 2; MG 3, 121
3 O evanđeljima I 2, homilija 26; ML 76, 1202
4 Interlinearna glosa o I poslanici Korinćanima 2, 10: Vidi ML 30, 722

govi učinci i jer mu po božanskoj objavi pripisujemo neke stvari do kojih prirodni razum ne dopire, npr. da je trojni i jedan.

Na drugi razlog treba reći: Od predočaba, bilo dobivenih po prirodnom redu od osjetila bilo oblikovanih u mašti Božjim djelovanjem, stječe se toliko vrsnija umska spoznaja koliko je u čovjeku jače svjetlo shvaćanja. I tako se pomoću objave dobiva iz predočaba potpunija spoznaja prilivom božanskog svjetla.

Na treći razlog treba reći da je vjera neka spoznaja ukoliko usmjerava na nešto spoznatljivo. Ali to usmjeravanje na jedno ne potječe od viđenja onoga koji vjeruje, nego od viđenja onoga kojemu se vjeruje. I tako, ukoliko nema viđenja, vjera zaostaje za načinom spoznaje koja postoji u znanosti. Znanost naime usmjerava um prema jednome pomoću viđenja i shvaćanja prvih počela.

PITANJE 63.

Članak 3

Je li đavao težio za tim da bude kao Bog?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da đavao nije težio za tim da bude kao Bog.

1. Ono naime što nije u okviru poznatoga ne postaje predmet težnje jer samo poznato dobro potiče težnju bilo osjetilnu, bilo razumsku, bilo umsku (no samo umsku težnju snalazi to da bude grijeh). Ali da neko stvorenje bude jednako Bogu, ne pripada u okvir poznatoga jer povlači sa sobom proturječje zato što je potrebno da ograničeno, ako se izjednači s neograničenim, bude neograničeno. Dakle, anđeo nije mogao težiti za tim da bude kao Bog.

2. Osim toga, za onim što je prirodni cilj može se težiti bez grijeha. Ali postati sličan Bogu cilj je prema kojem prirodno smjera bilo koje stvorenje. Ako je dakle anđeo težio za tim da bude kao Bog ne po jednakosti, nego po sličnosti, čini se da u tome nije zgriješio.

3. Osim toga, anđeo je sazdan s većom puninom mudrosti nego čovjek. Ali nijedan čovjek, osim ako je potpuno lud, ne odabire da bude jednak anđelu, a kamoli Bogu, jer se odabirati može samo ono što je moguće, o čemu je moguće savjetovanje. Dakle anđeo je time što je težio da bude kao Bog mnogo manje zgriješio.

Ali tome se protivi ono što sam đavao govori kod Izaije 14, 13-14: *Uspet ću se na nebesa i bit ću jednak Višnjemu.* I Augustin u knjizi *O pitanjima Staroga zavjeta*[1] kaže da je naduven ohološću đavao *htio biti nazvan Bogom.*

ODGOVARAM: Treba reći da je anđeo bez svake sumnje zgriješio težeći za tim da bude kao Bog. Ali to se može

1 Ambrosiaster (= Pseudo-Ambrozije), Pitanja Starog i Novog zavjeta, str. 1, pit. 113; ML 35, 2340

shvatiti dvojako. Na jedan način biti kao Bog po jednakosti, a na drugi po sličnosti. No na prvi način nije mogao težiti za tim da bude kao Bog jer je po prirodnoj spoznaji znao da je to nemoguće. Prvom činu grijeha nije kod njega prethodila ni volja ni strast, koja bi sputavala njegovu spoznajnu sposobnost, tako da pojedinačno malaksavajući odabere ono što je nemoguće, kao što se katkada dešava i u nama. A ipak, i uz pretpostavku da je to moguće, bilo bi protiv prirodne želje. Svakome je naime usađena prirodna želja da sačuva svoj bitak, a on se ne bi sačuvao kad bi se pretvorio u drugu prirodu. Zato nijedna stvar koja je na nižem stupnju prirode ne može težiti za višim stupnjem, kao što magarac ne teži za tim da postane konj jer, kad bi prešao na stupanj više prirode, to više ne bi bio on. No u tome se zamišljanje vara. Zato naime što čovjek teži za tim da bude na višem stupnju s obzirom na neke akcidencije, koje mogu rasti bez kvarenja subjekta, smatra se da može težiti za višim prirodnim stupnjem, do kojega ne bi mogao stići osim ako bi mu nestao bitak. Ali očito je da Bog nadvisuje anđela ne po nekim akcidencijama, nego po prirodnom stupnju, a tako i jedan anđeo nadvisuje drugoga. Stoga je nemoguće da niži anđeo teži za tim da bude jednak višemu, a kamoli da teži za tim da bude jednak Bogu.

Težiti pak za tim da se bude kao Bog po sličnosti dešava se dvojako.

Na jedan način s obzirom na ono u čemu je nešto rođeno da bude slično Bogu. I zato, ako tko teži za tim da bude sličan Bogu u tome, ne griješi, samo ako nastoji postići sličnost s Bogom dužnim postupkom, naime da je dobije od Boga. Griješio bi naprotiv tko bi težio za tim da bude sličan Bogu po pravdi kao vlastitom snagom, a ne snagom Božjom.

Na drugi pak način može netko težiti za tim da bude sličan Bogu s obzirom na ono u čemu nije rođen da mu postane sličan, kao kad bi tko težio za tim da stvori nebo i zemlju, što pripada Bogu, u toj bi težnji bio grijeh. A đavao je težio za tim da bude kao Bog ne zato da bi mu postao sličan u tome da jednostavno ne bude podložan nikome, jer bi tako težio za svojim nebitkom s obzirom na to da nijedno stvorenje ne može postojati osim po tome da uče-

stvuje u bitku pod okriljem Boga. No on je upravo u tome težio da bude sličan Bogu jer je kao krajnji cilj blaženstva tražio ono do čega je mogao doći snagom svoje prirode odvraćajući svoju težnju od natprirodnog blaženstva, koje pripada Božjoj milosti. Ili, ako je kao krajnji cilj tražio onu sličnost s Bogom koja se podjeljuje milošću, htio je to dobiti snagom svoje prirode, a ne božanskom pomoći prema Božjoj odredbi. To se podudara s riječima Anselma[2] koji kaže da je đavao težio za onim do čega bi bio došao da je mirovao. A to se dvoje na neki način svodi na jedno: jer je po jednoj i drugoj izjavi težio za tim da svojom snagom dobije krajnje blaženstvo, a to pripada Bogu.

Budući pak da je ono što postoji po sebi početak i uzrok onoga što postoji po drugome, iz toga je uslijedilo da je težio za tim da ima neku vlast nad drugima. A i u tome je naopako htio biti sličan Bogu.

Time je dan jasan odgovor na sve primjedbe.

2 O padu davla, gl. 6; ML 158, 334

PITANJE 47

Članak 3

Postoji li samo jedan svijet?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da ne postoji samo jedan svijet, nego više njih.

1. Jer je, kako kaže Augustin u knjizi *Osamdeset tri pitanja,*[1] nepriličmo kazati da je Bog stvarao stvari bez razloga. Ali na temelju istog razloga zbog kojega je stvorio jedan svijet mogao ih je stvoriti više, jer njegova moć nije ograničena na stvaranje jednog svijeta, nego je neograničena, kako je gore (pit. 25, čl. 2) već pokazano. Dakle, Bog je proizveo više svjetova.

2. Osim toga, ono što je bolje stvara priroda, a još mnogo više Bog. No bilo bi bolje da bude više svjetova nego samo jedan jer je bolje više dobara nego manje. Dakle, Bog je načinio više svjetova.

3. Osim toga, sve što ima oblik u materiji može se umnožavati po broju a da vrsta ostane ista, jer se umnožavanje po broju tiče materije[2]. Ali u materiji ima svijet oblik. Tako naime kad kažem *čovjek,* označujem oblik, a kad kažem *ovaj čovjek,* označujem oblik u materiji. Isto tako, kad se kaže *svijet,* označuje se oblik, a kad se kaže *ovaj svijet,* označuje se oblik u materiji. Dakle, nema zapreke da bude više svjetova.

Ali tome se protivi ono što kaže Ivan u Evanđelju 1, 10: *I svijet postade po njemu,* gdje je spomenuo *svijet* u jednini, baš kao da postoji samo jedan svijet.

ODGOVARAM: Treba reći da sam red *(ordo)* koji postoji u stvarima koje je stvorio Bog jasno pokazuje da je svijet jedan. Taj se naime svijet naziva jednim zbog jedinstva re-

1 Pitanje 46; ML 40, 30
2 Vidi Aristotel, Fizika III gl. 4 n. 9; 203 b 30

da po kojem se jedne stvari redaju do drugih. Što god pak potječe od Boga, ima red unutar sebe i prema samome Bogu, kako je gore (pit. 11, čl. 3; pit. 21, čl. 1 uz 3) već pokazano. Stoga je potrebno da se sve svodi na jedan svijet. I zato su mogli navoditi više svjetova oni koji kao uzrok svijeta nisu uzeli neku mudrost koja uređuje, nego slučaj, kao Demokrit, koji je rekao da je od sraza atoma nastao ovaj svijet i drugi nebrojeni.

Na prvi dakle razlog treba reći: Razlog zbog kojega je svijet jedan jest to što sve mora biti uređeno jednim redom i prema jednome. Zato Aristotel u 12. knjizi *Metafizike*[3] po jedinstvu reda u stvarima zaključuje o jedinstvu Boga koji upravlja, a Platon[4] po jedinstvu pralika dokazuje jedinstvo svijeta tako oblikovanoga.

Na drugi razlog treba reći: Nijedan tvorac ne smatra materijalno mnoštvo kao cilj jer materijalno mnoštvo nema određene granice, nego po sebi teži k neograničenome. Neograničeno se pak suprotstavlja razlogu cilja. A kad se kaže da je više svjetova bolje nego jedan, to se kaže s obzirom na materijalno mnoštvo. No takvo bolje nije u skladu s namjerom Boga tvorca, jer bi se na isti način, kad bi bio stvorio dva svijeta, moglo kazati da bi bilo bolje da su tri i tako u beskraj.

Na treći razlog treba reći da se svijet sastoji od čitave svoje materije. Nije naime moguće da bude druga zemlja nego ova, jer bi se prirodno sva zemlja nosila tom mediju, gdje god on bio. A tako je isto i s drugim tijelima koja su dijelovi svijeta.

3 XI gl. 10 n. 14; 1076 a 4
4 Timej, gl. 6

PITANJE 49

O UZROKU ZLA

U nastavku ispituje se uzrok zla (usp. pit. 48, uvod). U vezi s time postavljaju se tri pitanja.
Prvo: Može li dobro biti uzrok zla?
Drugo: Je li vrhunsko dobro, a to je Bog, uzrok zla?
Treće: Ima li neko krajnje zlo koje je prvi uzrok svih zala?

Članak 1

Može li dobro biti uzrok zla?

Kod prvog je članka ovakav postupak: Čini se da dobro ne može biti uzrok zla.

1. Kaže se naime kod Mateja 7, 18: *Ne može dobro stablo roditi zlim rodom.*

2. Osim toga, jedna od suprotnosti ne može biti uzrok druge. A zlo je suprotnost dobru. Dakle, dobro ne može biti uzrok zla.

3. Osim toga, pomanjkanje učinka potječe samo od pomanjkanja uzroka. Ali zlo, ako ima uzrok, jest učinak koji nedostaje. Ima dakle nedostatan uzrok. Ali, sve što je manjkavo zlo je. Dakle, uzrok je zla samo zlo.

4. Osim toga, Dionizije u 4. glavi djela *O Božjim imenima*[1] kaže da zlo nema uzroka. Dakle, dobro nije uzrok zla.

Ali tome se protivi ono što govori Augustin u djelu *Protiv Julijana*[2]: *Uopće nije bilo ničega odakle bi moglo nastati zlo osim dobra.*

ODGOVARAM: Treba reći kako je potrebno tvrditi da svako zlo ima na neki način svoj uzrok. Zlo je naime po-

1 § 30; MG 3, 732
2 Knj. I gl. 9; ML 44, 670

manjkanje dobra koje je rođeno i koje mora postojati. To pak da se nešto odvraća od svoje prirodne i dužne namjene, može potjecati samo od nekog uzroka koji odvlači stvar izvan njezine namjene. Ono naime što je teško, pokreće se prema gore samo kad ga nešto potiskuje, a ni djelatnik ne sustaje u svojoj djelatnosti osim zbog kakve zapreke. Biti pak uzrokom pristaje samo dobru jer ništa ne može biti uzrokom osim ukoliko je biće, a svako biće, ukoliko je takvo, jest dobro. Ali ako razmatramo posebne prirode uzroka, vidimo da djelatnik i oblik i cilj unose neko savršenstvo, koje se odnosi na prirodu dobra, no i materija, ako je mogućnost za dobro, ima prirodu dobra.

I doista, da je dobro uzrok zla zbog materijalnog uzroka, očito je iz prethodna izlaganja. Pokazano je naime (pit. 48, čl. 3) da je dobro subjekt zla. No zlo nema oblikovnog uzroka, nego je više lišenost oblika. Na sličan način zlo nema ni svrhovitog uzroka, nego je više lišenost reda za dužnu svrhu. Nema naime samo svrha prirodu dobra nego i korisnost koja je usmjerena prema svrsi. Zlo pak ima uzrok u postupku djelatnika, ali ne po sebi, nego po akcidenciji.

Da bi to bilo jasno, treba znati da se drukčije uzrokuje zlo u djelatnosti, a drukčije u učinku. U djelatnosti zlo je prouzrokovano nedostatkom nekog njezina počela, ili glavnog djelatnika, ili oruđa. Tako nedostatak u kretanju živog bića može nastupiti ili zbog slabosti pokretne sposobnosti, npr. kod djece ili samo zbog neprikladna oruđa, npr. kod šepavih.

U nekoj stvari, ali ipak ne u vlastitom učinku djelatnika, zlo katkada može biti prouzrokovano snagom djelatnika, a katkada nedostatakom bilo njega bilo materije. To se dešava snagom ili savršenstvom djelatnika kada za oblikom koji on želi postići nužno slijedi nestanak drugog oblika, kao što iza oblika vatre slijedi nestanak oblika zraka ili vode. Koliko je dakle vatra potpunija u svojoj sposobnosti, toliko potpunije utiskuje svoj oblik i također toliko potpunije uništava svoju suprotnost. Zato zlo i uništenje zraka i vode potječu od punine vatre. Ali to je po akcidenciji jer vatra nema za cilj ukloniti oblik vode, nego unijeti svoj vlastiti

oblik. Međutim, radeći to, prouzrokuje i ono drugo po akcidenciji.

Ali, ako bi bilo nedostatka u vlastitom učinku vatre, npr. da slabi u grijanju, to bi se dešavalo ili zbog nedostatka djelatnosti, koji obilno prelazi u nedostatak nekog počela, kako je već rečeno, ili zbog nespremnosti materije koja ne bi primala djelovanje djelatne vatre. Ali to da je bitak u slabljenju, snalazi katkada i dobro iako mu po sebi pristaje djelatnost. Stoga je istina da ni na koji način zlo nema uzrok nego samo po akcidenciji. No tako je dobro uzrok zla.

Na prvi dakle razlog treba reći da, kao što kaže Augustin u djelu *Protiv Julijana* (nav. mj.): *Zlim drvetom naziva Gospod zlu volju, a dobrim drvetom dobru.* No zao moralni čin ne potječe iz dobre volje jer se upravo pomoću dobre volje prosuđuje dobar moralni čin. Ali ipak sam pomak zle volje uzrokovan je od razumnog stvorenja koje je dobro. I tako je ono uzrok zla.

Na drugi razlog treba reći: Dobro ne prouzrokuje ono zlo koje mu je suprotno, nego neko drugo. Tako vrsnoća vatre uzrokuje zlo za vodu, a čovjek dobar po svojoj prirodi uzrokuje zao čin po navici. A to se dešava po akcidenciji, kako je rečeno (pit. 19, čl. 9). No nailazi se i na to da jedna suprotnost uzrokuje drugu po akcidenciji, kao što vanjska studen, dok nešto obavija, grije, jer se toplina povlači u unutrašnjost.

Na treći razlog treba reći da zlo ima uzrok koji slabi drukčije u stvarima volje, a drukčije u prirodnim stvarima. Prirodno naime djelovanje proizvodi učinak onakav kakvo je ono samo ako ga ne sprečava nešto izvana, a upravo mu je to neki nedostatak. Stoga nikada ne slijedi zlo u učinku ako prije toga ne postoji neko drugo zlo u djelovanju ili u materiji, kako je već rečeno. Ali u stvarima volje nedostatak djelatnosti potječe od volje činom slabljenja, ukoliko se ne podvrgne činu svojeg pravila. Ipak taj nedostatak nije krivnja, ali krivnja slijedi iz toga kad se s tim nedostatkom djeluje.

Na četvrti razlog treba reći da zlo nema uzrok po sebi, nego samo po akcidenciji, kako je već rečeno.

Članak 2

Je li vrhunsko dobro, a to je Bog, uzrok zla?

Kod drugog je članka ovakav postupak: Čini se da je vrhunsko dobro, a to je Bog, uzrok zla.

1. Kaže se naime kod Izaije 45, 6-7: Ja sam Jahve i nema drugoga Boga; ja tvorim svjetlost i stvaram tamu. *Ja stvaram sreću i dovodim nesreću.* I kod Amosa 3, 6: *Hoće li kob pogoditi grad ako je Jahve ne pošalje?*

2. Osim toga učinak drugog uzroka svodi se na prvi uzrok. A dobro je uzrok zla, kako je već rečeno (čl. 1). Budući dakle da je uzrok svakog dobra Bog, kako je gore (pit. 2, čl. 3; pit. 6, čl. 1. 4) već pokazano, slijedi da od Boga potječe i svako zlo.

3. Osim toga, kako se kaže u 2. knjizi *Fizike*[1], isti je uzrok spasa broda i opasnosti. Ali Bog je uzrok spasa svih stvari. On je dakle uzrok svake propasti i zla.

Ali tome se protivi ono što u djelu *Osamdeset tri pitanja*[2] kaže Augustin da *Bog nije tvorac zla jer nije uzrok težnje prema nebitku.*

ODGOVARAM: Treba reći, kako je jasno iz prethodnoga (čl. 1), da je zlo koje se sastoji u nedostatku djelatnosti uvijek uzrokovano nedostatkom djelatnika. No u Bogu nema nikakva nedostatka, nego je najveće savršenstvo, kako je gore (pit. 4, čl. 1) već pokazano. Stoga se zlo koje se sastoji u nedostatku djelatnosti ili je prouzrokovano nedostatkom djelatnika ne svodi na Boga kao na uzrok.

Ali zlo koje se sastoji u propadanju nekih stvari svodi se na Boga kao na uzrok toga. To se jasno vidi koliko u prirodnim, toliko u voljnim stvarima. Rečeno je naime (čl. 1) da nešto što djeluje, ukoliko svojom snagom proizvodi neki oblik za kojim slijedi kvar i nedostatak, uzrokuje taj kvar i nedostatak svojom snagom. No očevidno je da je oblik na koji Bog prvenstvo pazi u stvorenim stvarima dobro reda cijelog svijeta. A red cijelog svijeta, kako je gore[3]

1 Gl. 3 n. 4; 195 a 3
2 Pit. 21; ML 40, 16
3 Pit. 22, čl. 2 uz 2: pit. 48, čl. 2

rečeno, traži da bude stvari koje mogu imati nedostataka, a katkada ih i imaju. I tako Bog, uzrokujući u stvarima dobro reda cijelog svijega, dosljedno tome i gotovo po akcidenciji uzrokuje propadanje stvari, prema onome što se kaže u 1. knjizi Kraljeva 2, 6: *Jahve daje smrt i život.* Ali ono što se kaže u knjizi Mudrosti 1, 13: *Bog nije stvorio smrt* shvaća se *kao da je to namjeravao.* Redu cijelog svijeta pripada i red pravednosti, koji traži da se grešnicima nametne kazna. I prema tome Bog je začetnik zla koje je kazna, ali zbog gore navedenog razloga (pit. 48, čl. 6), nije začetnik zla koje je krivnja.

Na prvi dakle razlog treba reći da oni ugledni tekstovi govore o zlu kazne, a ne o zlu krivnje.

Na drugi razlog treba reći da se učinak drugog uzroka što slabi svodi na prvi uzrok koji ne slabi s obzirom na ono što je u njemu entiteta i savršenstva, a ne s obzirom na ono što je u njemu nedostatka. Tako, što je god u šepanju kretanje, prouzrokovano je pokretnom snagom, ali što je god u njemu zakrivljenosti, ne potječe od pokretne snage, nego od krivine nogu. A slično tome, što god entiteta i djelatnosti ima u opakom djelovanju svodi se na Boga kao na uzrok, ali ono što tu ima entiteta nije prouzrokovano od Boga, nego od drugog uzroka u slabljenju.

Na treći razlog treba reći: Potapanje broda pripisuje se mornaru kao uzroku zato što ne radi ono što se traži za spas broda. Ali Bog ne odustaje od djelovanja potrebna za spas. Stoga to nije sličan slučaj.

Članak 3

Ima li jedno krajnje zlo koje je uzrok svakog zla?

Kod trećeg je članka ovakav postupak: Čini se da ima jedno krajnje zlo koje je uzrok svakog zla.

1. Suprotni naime učinci imaju suprotne uzroke. Ali u stvarima se nalazi suprotnost, prema riječima Sirahovim 33, 15[1]: *Nasuprot zlu stoji dobro, nasuprot smrti stoji život: tako nasuprot pobožniku stoji grešnik.* Postoje dakle suprotna počela: jedno dobra, a drugo zla.

1 Zapravo 33, 14

2. Osim toga, ako je u prirodi stvari jedna suprotnost, onda je i ona druga, kako se kaže u 2. knjizi djela *O nebu i svijetu.*[2] Ali u prirodi stvari nalazi se vrhunsko dobro koje je uzrok svakog dobra, kako je gore (pit. 2, čl. 3; pit. 6, čl. 2. 4) već pokazano. Dakle, njemu suprotno vrhunsko zlo uzrok je svakog zla.

3. Osim toga, kao što se u stvarima nalazi dobro i bolje, tako se nalazi i zlo i gore. Ali dobro i bolje govori se s obzirom na najbolje. Onda se zlo i gore govori s obzirom na neko najveće zlo.

4. Osim toga, sve što postoji po učešću svodi se na ono što postoji po biti. Ali stvari koje su kod nas zle, nisu zle po biti, nego po učešću. Moguće je dakle naći neko vrhunsko zlo po biti koje je uzrok svakog zla.

5. Osim toga, sve što postoji po akcidenciji svodi se na ono što postoji po sebi. Ali dobro je uzrok zla po akcidenciji. Treba dakle prihvatiti neko vrhunsko zlo koje je uzrok zala po sebi. I ne može se tvrditi da zlo nema uzrok po sebi, nego samo po akcidenciji, jer bi iz toga slijedilo da se zlo ne nalazi u više slučajeva nego u manje.

6. Osim toga, zlo učinka svodi se na zlo uzroka jer slabljenje učinka potječe od slabljenja uzroka, kako je gore (čl. 1. 2) već rečeno. Ali to ne znači nastaviti do u beskraj. Dakle, treba uzeti jedno prvo zlo da bude uzrok svakog zla.

Ali tome se protivi to što je vrhunsko dobro uzrok svakog bića, kako je gore (pit. 2, čl. 3; pit. 6, čl. 4) već pokazano. Ne može dakle postojati neko njemu suprotno počelo da bude uzrok zala.

ODGOVARAM: Treba reći da je iz prethodnog jasno kako nema jednog prvog počela zala, kao što postoji jedan prvi početak dobara.

Prvo, zato što je prvo počelo dobara dobro po biti, kako je gore (pit. 6, čl. 3. 4) već pokazano. Međutim, ništa ne može biti zlo po svojoj biti: pokazano je naime (pit. 5, čl. 3; pit. 48, čl. 4) da je svako biće, ukoliko je biće, dobro i da se zlo nalazi samo u dobru kao u subjektu.

Drugo, zato što je prvi početak dobara vrhunsko i savršeno dobro koje unaprijed ima u sebi svu dobrotu, kako je gore (pit. 6, čl. 2) već pokazano. Vrhunsko pak zlo ne može

2 Gl. 3 n. 2; 286 a 23

postojati jer, kao što je pokazano (pit. 48, čl. 4), iako zlo uvijek umanjuje dobro, ipak ga nikada ne može uništiti. I tako, budući da dobro uvijek ostaje, ne može postojati nešto što bi potpuno i savršeno bilo zlo. Stoga Filozof u 4. knjizi *Etike*[3] kaže da će zlo, bude li potpuno, uništiti samo sebe, jer ako se uništi svako dobro (a to se traži za potpunost zla), gubi se i samo zlo, čiji je subjekt dobro.

Treće, jer se priroda zla ne slaže s prirodom prvog počela i zato što je svako zlo prouzrokovano od dobra, kako je gore (čl. 1) već pokazano, i zato što zlo može biti uzrok samo po akcidenciji. I tako zlo ne može biti prvi uzrok jer je uzrok po akcidenciji kasniji od uzroka po sebi, kako se jasno izlaže u 2. knjizi *Fizike*[4].

Oni pak koji su postavili dva prva počela, jedno dobro, a drugo zlo, upali su u tu zabludu iz istog ishodišta iz kojeg su nastali i drugi strani stavovi, i to zato što nisu uzimali u obzir opći uzrok čitavog bića, nego samo pojedinačne uzroke pojedinačnih učinaka. Zbog toga, ako su pronašli da je nešto štetno nekoj stvari snagom svoje prirode, smatrali su da je priroda te stvari zla, npr. ako bi tko rekao da je priroda vatre zla, jer je spalila kuću nekog siromaha. Dokaz pak dobrote neke stvari ne smije se uzimati prema redu za nešto pojedinačno, nego prema samom sebi i prema redu za čitav svijet, u kojem svaka stvar vrlo uredno drži svoje mjesto, kako je očevidno iz prethodna izlaganja (pit. 47, čl. 2 uz 1).

Na sličan način također, jer su pronašli dva pojedinačna suprotna uzroka dvaju pojedinačnih suprotnih učinaka, nisu znali svesti pojedinačne suprotne uzroke na opći zajednički uzrok. I zato su smatrali da se suprotnost sve do prvih početaka nalazi u uzrocima. Ali budući da se sve suprotno spaja u jedno zajedničko, potrebno je da se u tome iznad vlastitih suprotnih uzroka nađe jedan zajednički uzrok kao što se iznad suprotnih kvaliteta elemenata nalazi snaga nebeskog tijela. Na sličan način, iznad svega što na bilo koji način postoji, nalazi se jedno prvo počelo bitka, kako je gore (pit. 2, čl. 3) već pokazano.

Na prvi dakle razlog treba reći da se suprotnosti slažu

3 Gl. 5 n. 7; 1126 a 12
4 Gl. 6 n. 10; 198 a 8

po jednom rodu a također i po načinu bitka. I zato, premda imaju pojedinačne suprotne uzroke, ipak treba da dođu do jednoga prvog zajedničkog uzroka.

Na drugi razlog treba reći da su lišenost i posjedovanje nastali zato da djeluju na isto. A subjekt lišenosti jest biće u stanju mogućnosti, kako je već rečeno (pit. 48, čl. 3). Stoga, budući da je zlo pomanjkanje dobra, kako se iz prethodna izlaganja (na istome mjestu) jasno vidi, ono je u opreci prema onom dobru, kojem se priključuje u mogućnosti, ali ne prema vrhunskom dobru, koje je čista zbiljnost.

Na treći razlog treba reći da se svaka stvar upravlja prema vlastitoj prirodi. No kao što je oblik neko savršenstvo, tako je nedostatak oblika neko odstupanje. Zato se svaki oblik i savršenstvo i dobro upravljaju pristupanjem k savršenom cilju, a lišenost i zlo udaljavanjem od cilja. Stoga se zlo i gore ne navode po pristupanju vrhunskom zlu, kao što se dobro i bolje navode po pristupanju vrhunskom dobru.

Na četvrti razlog treba reći da se nijedno biće ne naziva zlim zbog učešća, nego zbog pomanjkanja toga. Zato ne treba da dođe do smanjenja da bi nešto po biti bilo zlo.

Na peti razlog treba reći da zlo može imati uzrok samo po akcidenciji, kako je gore (čl. 1) već pokazano. Zato je nemoguće da dođe do smanjenja nečega zato da bi po sebi bilo uzrok zla. Što se pak kaže da zlo prevladava u većini slučajeva, jednostavno je lažno. Ono naime što se može rađati i propadati, u čemu se jedino i događa da postoji prirodno zlo, samo je malen dio čitavog svijeta. A opet u svakoj vrsti nedostatak prirode dešava se kod manje stvari. No čini se da se jedino kod ljudi zlo događa kod većina, jer dobro čovjeka na temelju osjetila nije dobro čovjeka, ukoliko je čovjek, tj. na temelju razuma.

Na šesti razlog treba reći da u uzrocima zla nije dopušteno ići do u beskraj, nego sva zla treba svoditi na neki dobar uzrok, iz kojega slijedi zlo po akcidenciji.

POGLAVLJE 13

(S. c. g. I)

DOKAZI DA POSTOJI BOG

Pošto smo već objasnili da nije uzaludno tražiti dokaze da Bog postoji, prelazimo na iznošenje dokaza kojima su filozofi i učitelji Katoličke crkve dokazivali da Bog postoji.

Prvo ćemo iznijeti dokaze kojima se služi Aristotel kako bi dokazao da Bog postoji. On postojanje Boga nastoji dokazati slijedeći dva puta i polazeći od gibanja.

1. *Prvi put* je ovaj[1]. — Sve što se giba, u gibanje je stavio netko drugi. A da se nešto giba, primjerice sunce, očigledna je činjenica. Dakle, to što se giba, u gibanje je stavio netko drugi. Dosljedno tomu, ili se sâm taj pokretač nalazi u gibanju ili je on nepokretan. Ako se ne nalazi u gibanju, došli smo do onoga što smo tražili, to jest da je nužno ustvrditi da postoji jedan nepokretni pokretač, kojega mi nazivamo Bogom. Ako se, naprotiv, on sâm nalazi u gibanju, u gibanje ga je stavio jedan drugi pokretač. Dakle, ili nam na taj način valja nastaviti u beskonačnost, ili ćemo morati doći do jednog prvog nepokretnog pokretača. No u beskonačnost ne možemo ići. Dakle, nužno je ustvrditi da postoji jedan prvi nepokretni pokretač.

U ovom dokazu valja dokazati dvije rečenice: a) da je »sve što se nalazi u gibanju, u gibanje stavio netko drugi«; b) da »u nizu pokrenutih pokretača ne možemo ići u beskonačnost«.

Prvu rečenicu Filozof dokazuje na tri načina:

I. Ako jedna stvar pokreće samu sebe, neophodno je da u sebi ima počelo svoga gibanja, inače je očigledno da ju je pokrenuo netko drugi. Nadalje, ona ima biti pokrenuta izravno, to jest ima se gibati sama po sebi, a ne zbog nekog

1 Usp. *Physic.* VII c. 1.

njezina dijela, kao što se živo biće pokreće gibanjem vlastitih nogu. Na taj se način cjelina ne bi gibala sama od sebe, nego od nekoga svoga dijela, a jedan bi se dio gibao od drugoga. I napokon, jedan bi pokretač, koji bi pokretao sama sebe, trebao biti djeljiv i imati odjelite dijelove, budući da je sve što se giba djeljivo, kako je dokazano u VI knjizi *Fizike*[2].

Pošto je iznio ove pretpostavke, Aristotel ovako dokazuje. Ona stvar, za koju se tvrdi da se giba sama od sebe, mora biti pokrenuta izravno (primo motum). Stoga mirovanjem jednoga njezina dijela ima uslijediti mirovanje cjeline. Jer kad bi se mirovanjem jednoga njezina dijela stavljao u gibanje jedan drugi njezin dio, tada cjelina ne bi bila pokrenuta izravno, nego samo onaj njezin dio, koji se giba dok drugi miruje. A nijedna stvar, koja miruje kad miruje druga, nije kadra pokrenuti samu sebe. Mirovanje, naime, neke stvari, koja uzrokuje mirovanje druge, podudara se s njezinom zavisnošću u gibanju od druge stvari. Stoga jedna stvar ne može pokretati samu sebe. Dakle, stvar za koju se tvrdilo da se pokreće sama od sebe, ne pokreće se sama od sebe. Dosljedno tomu, nužno je da je sve što se nalazi u gibanju, u gibanje stavio netko drugi.

Ovom se dokazu ne protivi ni to što bi netko morao reći da se jedan dio one stvari, za koju se tvrdi da pokreće samu sebe, ne može naći u stanju mirovanja, te da nije svojstvo nekoga dijela da miruje ili da se pokreće, osim nuzgredno, prema ne baš dobronamjernoj kritici Avicene.[3] Snaga se, naime, dokaza sastoji u tome: ako jedna stvar pokreće samu sebe, izravno i po sebi, a ne snagom svojih dijelova, njezino gibanje ne smije zavisiti od nikoga. No gibanje jedne djeljive zbilje, kao uostalom i njezina bitka, nužno zavisi od dijelova. Stoga ona nikada ne može pokrenuti samu sebe izravno i po sebi. Dakle, za istinitost navedene pogodbene rečenice nije potrebno prepostaviti da jedan dio bitka, koji pokreće sama sebe, stvarno ima mirovati, poput neke bezuvjetne istine. Dovoljno je da bude istinita ova pogodbena rečenice: »Ako miruje dio, mirovat će i cjelina«. A ona može biti istinita, premda protaza nije

2 Odje, VI c. 4. 10 n. 3 ss.
3 Avicenna, *Sufficientia* II c. 1.

moguća, primjerice kao kad bi ova pogodbena rečenica bila istinita: »Kad bi čovjek bio magarac, bio bi nerazumno biće«.

II. Aristotel[4] po metodi indukcije postupa ovako: svaka, naime, stvar što se giba nuzgredno, ne giba se od same sebe, budući da je na gibanje pokreće jedan drugi subjekt. Isto tako ni ona stvar, koja se kreće po nekoj silovitosti, ne giba se od same sebe, što je očigledno. Od sebe se ne gibaju ni one stvari koje su obdarene prirodnim gibanjem, poput živih bića što ih pokreće duša. Od sebe se ne gibaju ni supstancije podložne prirodnim gibanjima, poput teških i lakih tijela, budući da je njih pokrenuo uzrok koji ih je proizveo ili koji uklanja zapreke toga gibanja. A sve ono što se giba, nalazi se u gibanju ili po sebi ili nuzgredno (per se aut per accidens). No sve stvari, koje se nalaze u gibanju izravno i same po sebi, pokrenute su ili silom ili po prirodi. Ove pak posljednje, ili se gibaju po sebi, poput živih bića, ili se ne gibaju po sebi, poput teških i lakih tijela. Stoga je sve ono, što se nalazi u gibanju, pokrenuo netko drugi.

III. Aristotel[5] donosi ovaj dokaz. Ništa se ne može istodobno nalaziti u zbilji i u mogućnosti obzirom na istu stvar. A sve ono što se giba, ukoliko se giba, nalazi se u mogućnosti, budući da je gibanje zbilja nekoga bitka u mogućnosti, ukoliko se nalazi u mogućnosti.[6] Naprotiv, ono što pokreće, ukoliko pokreće, nalazi se u zbilji, budući da nijedna stvar ne djeluje ako se ne nalazi u zbilji. Ništa, dakle, u odnosu na istu stvar ne može biti pokretač i istodobno pokrenuto. Dakle, ništa ne može pokretati samo sebe.

Valja, međutim, primijetiti da Platon,[7] koji je prihvatio opće mišljenje i ustvrdio da se svaki pokretač nalazi u gibanju, uzima pojam gibanja u općenitijem smislu od Aristotela. Filozof[8], naime, gibanje uzima u vlastitom smislu, to jest kao zbilju nekog bitka u mogućnosti, ukoliko je takva, u smislu, naime, u kojem se može pripisavati samo djeljivim i materijalnim stvarima, kako on kaže u VI knjizi

4 *Physic.* VIII c. 4.
5 Ondje, c. 5 n. 8.
6 Ondje, c. 1 n. 6.
7 P l a t o , *Phaedrus* 24.
8 *Physic.* III c. 6.

Fizike[9]. Prema Platonovu pak mišljenju onaj koji pokreće sama sebe, nije tijelo. On je, naime, uzimao pojam gibanja za svako djelovanje, tako da je gibanjem smatrao i umnu spoznaju i umno zaključivanje (intelligere et opinari). Taj pak način izražavanja spominje i Aristotel u III knjizi *O duši*[10]. U tom, dakle, smislu on tvrdi da prvi pokretač pokreće sama sebe, jer sama sebe spoznaje, želi i ljubi. A to nije u suprotnosti s Aristotelovim tvrdnjama. Doći, naime, do prvog bića što pokreće sama sebe, u smislu Platonova mišljenja, nije ništa drugo nego prihvatiti Aristotelovu misao o prvoj stvarnosti koja je sasvim nepokretna.

Drugu, međutim, rečenicu, da se, naime, u nizu pokrenutih pokretača ne može ići u beskonačnost, Aristotel dokazuje trima dokazima.

I. Evo prvi.[11] Ako se u nizu pokrenutih pokretača ide u beskonačnost, neophodno je da i sva bića tog beskonačnog niza budu beskonačna, budući da je sve ono što je podložno gibanju djeljivo i tjelesno, kao što je dokazano u VI knjizi *Fizike*[12]. A sva tijela koja pokreću, jer su sama pokrenuta, dok pokreću i sama su podložna gibanju. Dakle, sva ta beskonačna tijela istodobno se gibaju kad se jedno od njih giba. A svako od njih, budući da je ograničeno, giba se u jednom ograničenom vremenu.[13] Stoga bi se sva ona beskonačna tijela trebala gibati u jednom ograničenom vremenu. No to je nemoguće. Dakle, nemoguće je u nizu pokrenutih pokretača ići u beskonačnost.

Aristotel, nadalje, na slijedeći način dokazuje kako je nemoguće da se netom spomenuta beskonačna bića gibaju u jednom ograničenom vremenu. Subjekt koji pokreće isti je onaj koji je pokrenut, pa je nužno da skupa supostoje. Filozof to dokazuje ispitujući različite vrste gibanja. A tijela se ne mogu naći zajedno, osim po neprekinutosti i susljednosti (continuatio et contiguatio). A budući da su svi ti pokrenuti pokretači tijela, kako je već dokazano, neophodno je da oblikuju jedno jedino složeno biće u gibanju, ili po

9 Ondje, c. 32.
10 *De anima* c. 7 n. 1.
11 *Physic.* VII c. 3.
12 Ondje, VI c. 4 n. 10.
13 Ondje, c. 33.

neprekinutosti ili po susljednosti. I tako bi se jedna beskonačna zbilja gibala u jednom ograničenom vremenu. A to je nemoguće, kako je dokazano u VI knjizi *Fizike*[14].

II. Drugi dokaz, kojim se dokazuje ista rečenica, je slijedeći.[15] U uređenom nizu pokretača, koji su također pokrenuti, nužno opažamo ovo: ako uklonimo prvi, nijedan od slijedećih pokretača ne može pokretati ili biti pokrenut, budući da je prvi uzrok gibanja svih ostalih. A kad bi uređeni niz pokrenutih pokretača bio beskonačan, ne bi bilo prvog pokretača, već bi svi bili posredni pokretači. Dakle, nijedan se od njih ne bi mogao nalaziti u gibanju, pa se stoga ništa na svijetu ne bi smjelo nalaziti u gibanju.

III. Treći se dokaz podudara s prethodnim, ali ide obrnutim redoslijedom; započinje, naime, odozgo. Evo tog dokaza. Ono što pokreće kao sredstvo, može pokretati samo snagom jednog glavnog djelatnika koji pokreće izravno (principaliter). A kad bismo u nizu pokrenutih pokretača išli u beskonačnost, svi bi ti pokretači pokretali samo kao oruđa (instrumentaliter), jer ne bi bili drugo nego pokretači pokrenuti od strane drugih, bez jednog glavnog djelatnika. Dakle, ništa se ne bi gibalo.

Na taj smo način dokazali obje rečenice koje su poslužile kao prepostavka u prvom putu što ga slijedi Aristotel kako bi zaključio da »postoji jedan prvi nepokretni pokretač«.

2. *Drugi put.*[16] – Ako je jedna stvar što pokreće istodobno i pokrenuta, onda je ta rečenica istinita ili »po sebi« ili »nuzgredno«. Ako je ta rečenica istinita »nuzgredno« (to jest bez unutarnje nužnosti, nego samo kao nenužna činjenica), tada nije »nužna«, jer ono što je istinito samo »nuzgredno«, nije nužno. Dakle, nenužna je i (njoj protivna) rečenica, da nijedan pokretač nije pokrenut. A ako jedan pokretač nije pokrenut, onda bi se moglo prigovoriti, da on ni ne pokreće. Dakle, bilo bi moguće da se ništa na svijetu ne giba, jer ako ništa ne giba, ništa nije ni stavljeno u gibanje. Aristotel, međutim, smatra da takav slučaj ne može postojati. Ne može, naime, postojati neko vrijeme u kojem

14 Ondje, c. 7.
15 *Physic.* VIII, c. 5.
16 Ondje, c. 5.

ne bi bilo nikakva gibanja.[17] Dakle, gornja pretpostavka ne može biti nenužna tvrdnja, jer iz lažne i nenužne rečenice ne bi mogao proizići lažni i nemogući zaključak. Stoga rečenica: »Sve ono što se giba, u gibanje je stavio netko drugi«, nije istinita samo »nuzgredno«.

Ako se u jednom subjektu nalaze dva svojstva koja su međusobno sjedinjena »nuzgredno« (per accidens), pa se dogodi da se prvo od njih nađe bez drugoga, valja nam pretpostaviti da se i drugo može naći bez prvoga. Ako, primjerice, vidimo da su kod Sokrata sjedinjene bjelina i glazbeno umijeće, dok kod Platona vidimo glazbeno umijeće bez bjeline, valja pretpostaviti da u nekom trećem možemo naći bjelinu bez glazbenog umijeća. Ako su, stoga, u jednom određenom subjektu svojstva pokretača i pokrenutoga sjedinjena samo »nuzgredno«, a budući da se u nekom određenom subjektu može naći gibanje, a da ono od svoje strane ne može gibati, valja pretpostaviti da u nekom određenom subjektu postoji jedan pokretač koji je nezavisan od svakoga gibanja od strane drugih pokretača. Niti se gornjoj pretpostavci može predbaciti slučaj dvaju međuzavisnih pokretača, jer se u tom slučaju radi o stvarima, koje su međusobno sjedinjene, ne »po sebi« nego »nuzgredno«.

Ako je gore spomenuta rečenica istinita »po sebi« (ili po unutarnjoj nužnosti), iz nje isto tako slijedi nemogući i neprikladni zaključak. Jer, ili je onaj koji pokreće istodobno pokrenut istom vrstom gibanja kojom pokreće, ili gibanjem različite vrste. Ako istom, tada je nužno da onaj koji vrši promjenu bude i sâm promijenjen, koji donosi zdravlje da bude izliječen, koji poučava da bude poučavan, i to u istoj znanosti. A to je besmisleno, jer onaj koji poučava, mora biti u posjedu znanja, dok je neophodno da onaj koji uči ne posjeduje to znanje kako bi mogao učiti. Dakle, valjalo bi da jedan te isti subjekt istu stvar posjeduje i ne posjeduje.

A ako bi bio pokretan gibanjem druge vrste, tako da se onaj koji mijenja istodobno giba nekim mjesnim gibanjem, a da se onaj koji giba istodobno povećava obzirom na mjesto, a to je slučaj i kod svih drugih, slijedilo bi da na taj način ne bismo mogli ići u beskonačnost, budući da su

17 Ondje, c. 1.

ograničeni rodovi i vrste gibanja. I tako bismo došli do prvog pokretača koga ne pokreće netko drugi. Osim ako netko ne bi rekao da se tu radi o pravom okretanju, jer kad se iscrpe svi rodovi i sve vrste gibanja, tada sve započinje od početka. Na taj bi način pokretač gibanja u mjestu bio također podložan promjeni, djelatnik koji mijenja također bi bio podložan gibanju obzirom na povećanje, a onda bi opet onaj koji giba u vidu povećanja, bio podložan gibanju u mjestu. A iz toga bismo došli do istoga zaključka kao prije, to jest da je ono što pokreće istom vrstom gibanja, i samo pokrenuto istim gibanjem, premda ne neposredno već posredno.

Dakle, valja zaključiti da postoji prvi pokretač kojega nije pokrenuo jedan izvanjski djelatnik. Budući pak da postojanje prvog pokretača, koji isključuje izvanjski poticaj na gibanje, ne znači da je on posve nepokretan, Aristotel nastavlja dalje i kaže da se takva nezavisnost od izvanjskog gibanja kod prvog pokretača može proizvesti na dva načina. Prvo, na način što je onaj prvi pokretač sasvim nepokretan. Tako je došao do onoga što je tražio, to jest da postoji prvi nepokretni pokretač. — Drugo, na način što onaj prvi pokretač giba sama sebe. I to se čini vjerojatnim, jer u svakoj vrsti stvari ono što je »po sebi« dolazi uvijek ispred onoga što je »po drugom«. Dakle, razložno je ustvrditi da se među pokretačima gibanja onaj prvi pokretač giba po sebi, a ne od nekoga drugoga.

Kad smo takvu pretpostavku dopustili, onda iz nje slijedi isti zaključak.[18] Naime, ne može se reći da je u gibanju samoga sebe cjelina pokrenuta od cjeline, jer bi tada uslijedile već spomenute neprikladnosti, to jest da bi netko u isto vrijeme trebao poučavati i biti poučavan, a jednako tako i u drugim gibanjima, te da bi se netko istodobno trebao nalaziti u zbilji i mogućnosti. Naime, onaj koji pokreće, ukoliko je takav, nalazi se u zbilji, a onaj koji je pokrenut, nalazi se u mogućnosti. Stoga valja zaključiti da onaj koji pokreće sama sebe ima jedan dio koji pokreće, a jedan dio koji je pokrenut. I tako smo stigli do prethodnog zaključka, to jest da nužno mora postojati jedan nepokretni

18 Ondje, c. 5.

pokretač, i da je nužno da on ima dijelove, budući da je sve ono što giba djeljivo.

Niti bi se moglo pretpostaviti da se oba dijela pokreću jedan od drugoga, niti da jedan dio pokreće sama sebe i onaj drugi dio, niti da dio pokreće cjelinu, jer bi iz toga uslijedile neprikladnosti o kojima smo već govorili, to jest da bi jedna te ista stvar pokretala i bila pokretana istom vrstom gibanja, da bi bila istodobno u mogućnosti i zbilji, i napokon, cjelina ne bi bila pokretač same sebe izravno (»po sebi«), već zbog jednoga svoga dijela. Dakle, valja zaključiti da u onome, koji pokreće sama sebe, postoji jedan dio koji je nepokretan, a koji pokreće ostale dijelove.

No budući da se u bićima, što se sama kreću i bliska su nama, to jest u životinjama, onaj dio pokreće, to jest duša, premda »po sebi« nepokretna, ipak giba »nuzgredno«, Aristotel prelazi na dokazivanje da se dio koji pokreće, u slučaju prvog pokretača ne smije uopće gibati ni po sebi ni nuzgredno.[19]

Naime, bića što se sama kreću i bliska su nama, to jest životinje, podložna su raspadljivosti, pa će i njihov dio što pokreće biti nužno pokrenut nuzgredno. Neophodno je pak da bića što se sama kreću i što su podložna raspadljivosti budu priključena na prvog pokretača koji je vječan. Dakle, stvari koje pokreću same sebe moraju imati jednog prvog pokretača, koji nije pokrenut ni po sebi ni nuzgredno.

A da je, po Aristotelovu mišljenju, nužno postojanje takvog vječnog pokretača, stvar je očigledna. Jer ako je gibanje vječno, kako on pretpostavlja,[20] potrebno je da rađanje bića što pokreću sama sebe, a koja su podložna rađanju i raspadanju, bude također vječno. A nijedno od tih bića, što pokreću sama sebe, ne može biti uzrok te vječnosti, jer ona nisu oduvijek. To ne mogu biti niti sva zajedno, bilo stoga što je njihov broj beskonačan, bilo stoga što ne postoje istodobno. Stoga valja dopustiti postojanje jednog bića što pokreće sama sebe od vijeka, a koje je uzrok vječnosti rađanja kod zemaljskih bića što pokreću sama sebe.

19 Ondje, c. 6.
20 Ondje, c. 46.

Dakle, onaj pokretač koji pokreće ta niža bića, nije pokrenut ni po sebi ni nuzgredno.

Nadalje, u bićima što pokreću sama sebe, opažamo da se neka počinju gibati pod utjecajem nekog izvanjskog gibanja, kako se događa kod životinja koje se gibaju, primjerice, pošto su probavile hranu, ili zbog atmosferskih promjena. Na taj su način ta bića, što pokreću sama sebe, pokrenuta nuzgredno. Iz toga se može zaključiti da nijedno biće, što pokreće samo sebe, a pokrenuto je ili po sebi ili nuzgredno, ne može biti uvijek u gibanju. Naprotiv, prvo biće, što pokreće sama sebe, mora biti uvijek u gibanju, inače ne bi moglo postojati vječno gibanje, budući da je svako drugo gibanje prouzročeno gibanjem prvog pokretača koji pokreće sama sebe. Stoga je neophodno zaključiti da je prvo biće, što pokreće sama sebe, pokrenuto od strane jednog pokretača koji se uopće ne kreće ni po sebi ni nuzgredno.

Tomu se dokazu ne protivi ni činjenica što (prema Aristotelu) pokretači nižih predjela proizvode vječno gibanje, premda se tvrdi da su ti pokretači pokrenuti »nuzgredno«, a ne po sebi, i to zbog predjela što ih pokreću, koji opet slijede gibanje viših predjela.

No budući da Bog nije dio prvoga neba što pokreće samo sebe, Aristotel u *Metafizici*[21] dokazuje iz tog prvog pokretača, koji je dio prvog neba što pokreće samo sebe, da postoji jedan drugi pokretač, koji je posve odjelit i koji se zove Bog. Naime, budući da su svi subjekti kadri pokretati sami sebe po moći težnje, nužno je da se (živi) pokretač, koji je dio onoga (prvoga neba) što pokreće samo sebe, giba po težnji za nekim poželjnim predmetom. A to je dobro u gibanju više od njega. Naime, onaj koji teži na neki je način i pokretni pokretač, dok je predmet težnje posve nepokretni pokretač. Dakle, mora postojati jedan posve odjeliti i nepokretni pokretač koji se zove Bog.

Postoje, međutim, dvije poteškoće koje, čini se, oduzimaju snagu Aristotelovim dokazima:

Prva poteškoća je ta što oni polaze od pretpostavke vječnosti gibanja, što katolici već u samom ishodištu smatraju pogrešnim. Na to pak valja odgovoriti da je Aristotelov dokaz jedan od najdjelotvornijih putova za dokazivanje Bo-

21 *Metaphysic.* XII c. 7.

žjeg postojanja, pa čak i pod pretpostavkom vječnosti svijeta, jer ako nju dopustimo, može nam se činiti manje očiglednim da Bog postoji. Ako su, naime, svijet, kao i samo gibanje, počeli postojati, očigledno je da valja ustvrditi postojanje nekog uzroka, koji je proizveo svijet i gibanje, jer sve što počinje mora primiti početak od jednog začetnika, budući da nijedna stvar sama po sebi ne može prijeći iz mogućnosti u zbilju, ili iz ne-bitka u bitak.

Druga poteškoća nastaje iz činjenice što ti dokazi pretpostavljaju da prvo tijelo podložno gibanju, to jest prvo nebesko područje, to gibanje ima samo od sebe. A iz toga proizlazi da je ono neko produhovljeno tijelo (corpus animatum). Tu stvar, međutim, mnogi niječu. Na to valja odgovoriti ovako: ako zaniječemo da se prvo nebesko pokrenuto područje giba samo od sebe, nužno je da ga je u gibanje neposredno stavio jedan sasvim nepokretni pokretač. Sâm je Aristotel, naime, došao do zaključka koji ima ove dvije mogućnosti: ili odmah valja priznati da postoji prvi nepokretni pokretač, koji je jedna odvojena zbilja (separatum), ili ćemo dopustiti da postoji pokretač, koji pokreće sama sebe i koji će nas postupno dovesti do prvog nepokretnog pokretača, koji je jedna odvojena zbilja.[22]

3. *Treći put.* — U II knjizi *Metafizike*[23] Aristotel slijedi jedan drugi put da bi dokazao kako se ne može ići u beskonačnost u nizu proizvodnih uzroka (causae efficientes), i da valja doći do prvog uzroka koji nazivamo Bogom. — Evo tog dokaza: u cijelom uređenom nizu proizvodnih uzroka, prvi (uzrok) je uzrok posrednog (uzroka), a posredni je (uzrok) uzrok posljednjega, bilo da je posredni uzrok jedan ili ih je više. A ako se ukloni jedan uzrok, uklanja se i svaka stvar koja od njega zavisi. Ako, dakle, uklonimo prvi uzrok, onaj posredni ne može više biti uzrok. A ako u nizu proizvodnih uzroka idemo u beskonačnost, nijedan uzrok neće biti prvi. Dakle, bit će uklonjeni i svi ostali posredni uzroci. No to je očigledno pogrešno. Dakle, neophodno je zaključiti da postoji prvi proizvodni uzrok koji se zove Bog.

22 *Physic.* VIII c. 5 n. 12.
23 *Metaphysic.* I c. 2.

4. *Četvrti put.* — Iz Aristotelovih spisa možemo izvući još jedan dokaz. On, naime, u II knjizi *Metafizike*[24] dokazuje da su one stvari, koje postoje, u najvišem stupnju istinite, a također u najvišem stupnju i bića. U IV knjizi[25] također dokazuje da postoji jedno biće koje je u najvišem stupnju istinito, i to stoga što uočavamo da je od dvije lažne stvari jedna lažnija od druge, iz čega zaključujemo da je jedna od njih istinitija od druge. No to je uočljivo po većoj bliskosti s onim što je u najvišem i bezuvjetnom smislu istinito. Iz toga se, nadalje, može zaključiti da postoji nešto što je u najvišem stupnju biće. To pak biće mi nazivamo Bogom.

5. *Peti put.* — U vezi s ovim pitanjem, Ivan Damascenski[26] donosi još jedan dokaz što ga je uzeo iz činjenice upravljanja svijetom, a spominje ga i Averroes u tumačenju II knjige *Fizike*.[27] — Evo tog dokaza: nemoguće je da se različite stvari, koje su međusobno suprotne i neskladne, usklade u jedan jedincati red, i to neprestance ili u većini slučajeva, bez upravljanja nekoga bića koje daje da sve pojedinačne stvari teže prema jednom određenom cilju. A vidimo da u svijetu stvari različite prirode učestvuju u jednom poretku, ne rijetko i ne slučajno, nego neprestance i u najvećem broju slučajeva. Dakle, mora postojati neko biće čija promisao upravlja svijetom. To biće mi nazivamo Bogom.

24 Ondje, c. 1 n. 5.
25 Ondje, IV c. 4 n. 27—28.
26 *De fide orth.* I c. 3.
27 *Physic.* t. 75.

POGLAVLJE 51
(S. c. g. III)

NA KOJI NAČIN MOŽEMO BOGA GLEDATI PO BITI?

Kako je nemoguće da jedna prirodna težnja bude uzaludna, što bi se obistinilo kad ne bi bilo moguće spoznati božansku bît (divina substantia), za kojom po prirodi teže sva bića obdarena umom (mentes), nužno je ustvrditi da postoji mogućnost gledanja Božje bîti, bilo od strane odvojenih zbilja, bilo od strane bića obdarenih umom.

Iz onoga što smo dosada rekli, jasno je kakav ima biti način toga gledanja. Naime, gore (pogl. 49) smo rastumačili da jedno razumsko biće ne može gledati bît Božju posredstvom nekog stvorenog izraza (aliqua species creata). Pretpostavivši, dakle, da se Božju bît može gledati, neophodno je da je um gleda posredstvom iste Božje bîti. Na taj je način u tom gledanju bît Božja istodobno i predmet gledanja i sredstvo kojim se gleda.

No budući da um ne može spoznati neku bît ako ga nije u zbilju stavila jedna namjeravana slika kao jedan oblik (species informans), koji je slika spoznate stvari (similitudo rei intellectae), nekome se može učiniti nemogućim da jedan stvoreni um po božanskoj bîti (per essentiam divinam) može gledati samu božansku bît posredstvom jednog umnog izraza (species intelligibilis). Božanska je, naime, bît jedna samostojna zbilja, a u Prvoj smo knjizi dokazali (pogl. 26 i sl.) da Bog ne može biti oblik (forma) nikakve stvari.

Da bismo pitanje razjasnili, moramo primijetiti da je jedna po sebi samostojna bît (substantia subsistens), ili samo oblik, ili složeno biće iz materije i oblika. No jedno složeno biće iz materije i oblika zacijelo ne može biti oblik jednog drugog bivstva, jer je oblik u njemu toliko stiješnjen (contractus) s određenom materijom, da ne može bi-

ti oblik druge stvari. Naprotiv, ona zbilja koja je na taj način samostojna, a ipak je samo oblik, može biti oblik drugih bivstava, samo ukoliko je njezino biće takvo da može biti priopćavano drugima, kako smo razjasnili u Drugoj knjizi (pogl. 68) kad smo govorili o ljudskoj duši. Ako pak njezino biće nema mogućnosti da bude priopćavano, neće biti oblik nijedne druge stvari, jer bi tada to samostojno biće bilo uvjetovano u samome sebi vlastitim bitkom, kao što su materijalna bića uvjetovana vlastitom materijom. A kao što se takvo ponašanje uočava u supstancijalnom ili fizičkom biću, uočava se i u redu umne spoznaje. Naime, budući da je savršenstvo uma sama istina, oblik u redu umne spoznaje može biti samo onaj spoznajni predmet, koji je sama istina. A to pripada samo Bogu. Naime, budući da je svojstvo bića ono što je istinito,[1] prava istina može biti samo ona zbilja koje je vlastito biće. A to je isključivo u nadležnosti Božjoj, kako smo rastumačili u Drugoj knjizi (pogl. 15). Stoga ostala samostojna bića nisu kao čisti oblici u redu umne spoznaje, već kao bića koja imaju jedan oblik u jednom određenom subjektu. Naime, svako je od njih istinito, ali nije istina, isto kao što je ono i jedno biće, ali nije bitak. Dakle, jasno je da božanska bît u odnosu na stvoreni um može imati ulogu umnog izraza, što ne može biti svojstvo nijednog drugog odvojenog bića. Ne može, međutim, biti oblik neke druge stvari u fizičkom i prirodnom redu, budući da bi iz njihova jedinstva uslijedilo ustrojstvo jedne jedine prirode; a to je nedopustivo, budući da je božanska bît sama u sebi savršena u svojoj naravi. Naprotiv, umni izraz sjedinjen s umom ne sačinjava jednu narav, nego mu daje savršenstvo spoznaje. A to se ne protivi savršenstvu božanske bîti.

Sveto nam pismo obećava upravo takvo neposredno gledanje Boga: »Sada vidimo u ogledalu, nejasno, a onda ćemo licem u lice« (1 Kor 13, 12). Te se riječi ne smiju shvatiti u materijalnom smislu, tako da u božanstvu umišljamo jedno tjelesno lice, budući da smo već dokazali da je Bog bestjelesan (Knjiga I, pogl. 27). Niti je moguće da mi sami gledamo Boga našim tjelesnim licem, budući da je tjelesno gledanje, koje je na našem licu, ograničeno samo na mate-

1 Aristotel, *Metaphysic.* I c. 1 n. 5

rijalne stvari. Stoga ćemo mi gledati Boga licem u lice, jer ćemo ga gledati neposredno, kao kada gledamo čovjeka licem u lice.

Tim pak gledanjem postižemo najvišu sličnost s Bogom i postajemo dionici njegova blaženstva, budući da Bog sâm gleda vlastito biće posredstvom vlastite biti, a to sačinjava njegovo blaženstvo. Stoga Ivan kaže: »Kad se on očituje, bit ćemo mu slični, jer ćemo ga vidjeti onakva kakav jest« (1 Iv 13, 2). A Gospodin u *Lukinu evanđelju* (22, 29 i sl.) kaže: »Ja vam pripravljam kraljevstvo, kao što je Otac moj pripravio meni jedan stol, da jedete i pijete za mojim stolom u mome kraljevstvu«. Te se rečenice ne mogu shvatiti kao da je riječ o tjelesnoj hrani i piću, nego u smislu onoga što se uzima na stolu Mudrosti, u skladu s njezinim pozivom: »Jedite od njega kruha i pijte vina koje sam pomiješala« (Izr 9, 5). Stoga za Božjim stolom jedu i piju oni koji uživaju istu sreću kojom je sâm Bog sretan, jer ga gledaju na način na koji on gleda sâm sebe.

Toma Akvinski
IZBOR IZ DJELA
1. svezak

Izdaje
ITP »NAPRIJED«
Zagreb, Palmotićeva 30

Za izdavača
GOJKO ŠTEKOVIĆ

Korektor
ĐURĐA KNEŽEVIĆ

Likovna oprema
RATKO JANJIĆ-JOBO

Tehnički urednik
IVAN TRŽAN

Br. MK 1990-26
YU ISBN 86-349-0268-4

Naklada 3000

Tisak i uvez
»Vjesnik«
Zagreb 1990.

filozofska **fb** biblioteka

Aristotel, **O duši, Nagovor na filozofiju**

G. W. F. Hegel, **Fenomenologija duha**

G. Bruno, **Optimizam slobodnog mišljenja**

D. Hume, **Istraživanje o ljudskom razumu**

M. Hess, **Filozofija čina**

Aristotel, **Retorika**

Toma Akvinski, **Izbor iz djela** I, II

u p r i p r e m i

B. de Spinoza, **Izabrana djela** I, II

R. Descartes, **Izabrana djela** I, II, III

I. Kant, **Kritika praktičkog uma**

I. Kant, **Kritika moći suđenja**

E. Husserl, **Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija**